UGO SPIRITO

LA VITA COME RICERCA

Sansoni

UGO SPIRITO

LA VITA COME RICERCA

TERZA EDIZIONE

FIRENZE
G. C. SANSONI - EDITORE
1948

L'ANTINOMIA

Pensare significa obiettare. L' ingenuo ascolta e crede; riceve passivamente la parola altrui, così come i suoi occhi ricevono la luce. Allorché nella sua anima affiora il primo dubbio e a poco a poco egli ne acquista coscienza, al dogma si sostituisce il problema e sorge il pensiero. Non ascolta soltanto, ma reagisce e parla. La prima parola che dà vita al suo discorso alimentandosi di tutta la sua personalità; la prima parola, a rigore, in cui la personalità si distingue e si afferma è un terribile monosillabo: *ma*. Alla tesi si contrappone l'antitesi, alla fede il dubbio, alla conclusione l'antinomia. E comincia il colloquio con gli altri e con se stesso, l' ansia di persuadere e di persuadersi, di risolvere il problema che continuamente si ripropone, di rispondere alle obiezioni che sempre si frangono in nuove obiezioni; finché a un certo punto ci si arresta, o delusi per non esser capaci di giungere a una soluzione o soddisfatti di averla raggiunta, ma

nell uno e nell'altro caso cessando di pensare. Quando le obiezioni sono esaurite si chiude la discussione.

Il pensiero umano nel suo svolgimento storico non riesce a chiudere la discussione, anzi la conduce fino al parossismo, moltiplicando l'antinomia in innumerevoli antinomie, il primo *ma* in una serie non finita. Mi guardo intorno e vedo tutto un mondo di cose che hanno una storia e che nella storia soltanto posso capire; ma la storia mi dice quello che fu ieri, quel che fu l'altro ieri quando nessuna delle cose di oggi esisteva ed esistevano altre cose che oggi non sono; poi la storia non mi dice più nulla: in origine era il caos. Posso guardare al domani e pensare alle modificazioni che subiranno le cose di oggi, al dopodomani quando le cose di oggi non esisteranno più e ne esisteranno altre che mi sforzo di immaginare: poi rinunzio a fantasticare e tutto si perde nell' indistinto. Tante civiltà sono fiorite e poi scomparse: che sarà della nostra? Il progresso è forse l'ascesa di una parabola che poi si dovrà discendere; la civiltà della macchina anch'essa, forse, si avvia al tramonto, e a poco a poco aeroplani e grattacieli scompariranno nel nulla come ciò che era nelle mura di Ninive o al di qua della muraglia cinese. Anzi scompariranno addirittura gli uomini e il nostro pianeta, di cui gli astronomi si affannano a misurare l'età passata e futura, dal fuoco al gelo, dall'origine alla fine del sistema solare. E in questo fatale nascere e morire di tutto, ripiegandomi in quel microcosmo che è rappresentato dalla mia persona, non posso guardare alla mia vita che come a un niente. Tutto di-

viene e l' infinito fluire tutto vanifica, senza che io riesca a salvare nulla del mondo e di me.

Ma questo fluire, intanto, è grande: il mondo che mi circonda è pieno di meraviglie, e se guardo, ad occhi bene aperti, non posso non stupirmi a ogni passo. La nostra civiltà sarà distrutta, ma intanto vive e il ritmo della sua vita si accelera, la sua organicità si approfondisce. Tutto sarà vano, ma come può essere vana la ragione dello stesso fluire, di un divenire così meraviglioso? D'altra parte lo stesso pensare il vano implica il pensiero di ciò che vano non è e non può essere. E se qualche cosa si salva dall'eterno divenire, se si salva la ragione di esso, si salva poi tutto il divenire e nulla si riesce a pensare se non come assolutamente necessario. Le mura di Ninive e la muraglia cinese sono elementi della nostra civiltà, così come tutta la storia e la preistoria, come il caos originario, come l' indistinto del futuro che dobbiamo determinare con la creazione di ogni giorno e con gli ideali più remoti.

Chiunque rifletta sul serio alla molteplicità e alla varietà delle cose, e soprattutto alla logica di certi organismi parziali, non può dubitare della logica dell'organismo totale. Possiamo pure, trascinati dalla disperazione di non poter concludere, dichiarare che tutto è apparenza, ma poi ci arresta il pensiero che un'apparenza tanto complicata non può essere niente e deve avere una ragione; e la ragione dell'apparenza non può essere apparenza. Il variare implica ciò che varia, l'apparire ciò che appare, il divenire ciò che è: e v' è dunque un

principio, una realtà, un valore, una ragione di tutto e di me.

Nego ed affermo, giungo a buttare tutto il mondo nel vuoto e il vuoto stesso mi ripresenta il mondo più complesso e più ricco. Nego la vita e mi accorgo che lo stesso negarla è un atto di vita. Ma quando poi, con la convinzione di non poter negare tutto, voglio affermare qualche cosa, di fronte a ogni affermazione ricompare inesorabile il *ma*, e il problema si rinnova nella stessa veste antinomica.

Si rinnova dopo tanti secoli di storia, da quando si ricorda una mente di filosofo, e si rinnova per chiunque pensi, anche se ricco di anni e di filosofia. Ché l'antinomia ora accennata nella sua veste più immediata ed elementare, quale presso a poco può presentarsi all'animo più ingenuo e più incolto, è l'antinomia che si traduce nei più difficili problemi della dialettica contemporanea e può sembrare sorpassata agli occhi di chi ne conosce le vicende attraverso la storia della filosofia, ma si ritrova poi alla radice della speculazione di ogni vero pensatore, e tanto più rudemente, radicalmente e primitivamente quanto più grande e più sincero egli è. La sincerità gli dà il bisogno di liberarsi da ogni sovrastruttura, da ogni sapere che lo distragga e lo devii mostrandogli tante vie e tanti problemi, e questo bisogno lo riconduce al punto di partenza, riuscendo financo a dargli l'illusione della liberazione da ogni esperienza. Ma liberarsi propriamente egli non può perché non gli è dato uscire da se stesso e perché in tanto vuol tornare alla

formulazione primitiva del problema in quanto ha coscienza sempre maggiore delle tante antinomie che ne sono derivate. Vuole, ad esempio, concepire il mondo come bene e guardare all'amore come a sua legge, ma si accorge del male e dell'odio che divide. Afferma Dio e non può pensarlo che come il principio del bene e cerca nel mondo la razionalità dello svolgersi di quel principio, ma, trovando l'opaca resistenza di ciò che non si piega alla sua logica, si volge disperato all'affermazione del principio del male. Sente la propria autonomia e gode della libertà che gli consente di essere e di volere, di affermarsi nel mondo e di trasformare il mondo, ma poi guarda al tutto che infinitamente lo trascende e crede di essere giuoco di una forza, di un sistema di cause che opera in lui, senza ch'egli possa differenziarsene o resistere. Si rivolge a Dio come a garante della sua libertà e la libertà diventa la grazia di Dio. Nega Dio come volontà e libertà sopraordinata per salvare la propria volontà e libertà, e Dio risorge come un principio materialistico che esclude per definizione ogni vita spirituale. Ha bisogno di credersi immortale per dare un senso alla vita, ma vede la morte innanzi a sé e non riesce a superarla davvero. Essere e divenire, unità e molteplicità, spirito e materia, assoluto e contingente, anima e corpo, realtà ed apparenza, verità ed errore, bene e male, tutto e niente. Il mondo si dicotomizza, assume la forma di un sistema di dilemmi, di un solo immenso dilemma, e tutta l'anima nostra è tesa nell' incessante interrogativo al quale non riesce a sottrarsi.

Il mistero della vita non è semplicemente l'ignoto, ma l'antinomia. Se fosse soltanto l'ignoto potremmo abbandonarci all'ignoranza, ma di fronte all'antinomia non è concesso riposo. Non posso aver coscienza della tesi senza che sorga l'antitesi e perciò il problema che mi impegna alla ricerca della soluzione: ma non posso poi aver coscienza della soluzione senza che questa diventi la tesi di una nuova antinomia e non richiegga una nuova antitesi e una nuova soluzione. La quale non è, a guardar bene, la soluzione di un *altro* problema, bensì la vera soluzione del *primo* problema e vera non in quanto soluzione che si ponga come una nuova tesi, ma solo in quanto concepibile fuori di ogni ulteriore antinomia. E se la serie delle antinomie non si riesce a spezzare una buona volta, la soluzione del *primo* problema, per elementare ed evidente che appaia, non è soluzione; il *primo* problema si converte nell'*ultimo* e com'esso dilegua nell' indistinto. Se penso, non posso non tornare sempre da capo. L'aeroplano è la soluzione di una serie immensa di antinomie, ma l'ἀρχή dell'aeroplano è ancora oggi il problema di Talete. Tanto è vero che dopo aver volato, aver girato il mondo, aver visto la soluzione di innumerevoli problemi, v'è chi, disperato o convinto, per non pensare o per pensare di più, per vivere senza Dio o per ritrovare Dio, ritorna al bosco. Vi ritorna per rimanervi, se l' inerzia l'assale, così come l'inerzia poteva trattenerlo nel vortice della civiltà meccanica, ma, se le energie non gli vengono meno, ne uscirà nuovamente

e riprenderà la via, tenterà altre vie, raggiungerà altre mète, nell'alterna vicenda di un principio e di una fine che continuamente si convertono l'uno nell'altra e continuamente gli sfuggono. Dalla guerra alla pace e dalla pace alla guerra, dal lavoro al riposo e dal riposo al lavoro, in un'ansia faustiana che mai non quieta, in una vicenda spirituale che par chiudersi nel ciclo dei corsi e ricorsi e adeguarsi alla necessità della natura: dopo il giorno la notte, dopo il sereno la tempesta. L'antinomia del pensiero è la stessa antinomia della natura e tutte e due sono figlie dell'antinomia tra natura e pensiero: come la mia mente sempre tesa tra problema e soluzione, così il mio corpo passa dal bisogno alla soddisfazione e da questa a quello, né il problema della mente riesco a scindere dal problema del corpo, impigliato come sono nell'antinomia del loro rapporto. Anzi, a un certo punto, quando il pensiero vacilla e cede all' inevitabile inerzia che segue allo sforzo, questa antinomia passa al centro di tutte le altre e il mio corpo diventa l'unica necessità. La penna si ferma, il cuore si chiude, la mano che offre si ritira e debbo cedere alla fame e al sonno. Sento la gioia del mangiare, del dormire, dell'atto sessuale, del moto dei muscoli, del respiro dei polmoni, della vita animale; sento una gioia grande e mi accorgo che l'umanità l' ha considerata come la gioia più grande e ha visto solo nel santo la capacità di superarla, sopportando il martirio del corpo. Ma il santo può superarla perché ha risolto l'antinomia e crede in Dio.

Risolvere l'antinomia, infatti, significa trovare Dio. Per quanti tentativi io faccia, non riesco a pensare Dio altrimenti che come soluzione di tutte le antinomie, sapienza conclusa. Ma, se è così e veramente sapessi che Dio esiste, avrei con ciò stesso risolto tutti i problemi e coinciderei con Dio: ché conoscere l'esistenza di Dio significherebbe conoscerne l'essenza e cioè la sapienza. Il problema, intuito dalla religione rivelata, è stato risolto con la testimonianza della parola di Dio, del logos, e senza questa testimonianza la religione cadrebbe. Il credente non riesce a superare la base positivistica della sua fede che è il fatto della rivelazione. E chi non crede può non porsi su un altro piano, ma accettare il positivismo religioso, accettare il criterio del fatto della rivelazione, e constatare semplicemente che il *fatto* non esiste, perché il presunto verbo divino non è *tutto* il verbo divino e non può, restando particolare, rivelare la divinità. La critica storica della rivelazione è, da questo punto di vista, superflua, e si possono senz'altro accettare come vere tutte le documentazioni poste a fondamento della religione. Quel che si contesta è la possibilità di dimostrare l'esistenza di Dio con il fatto della rivelazione nel suo significato tradizionale. Anche se quel fatto si ripetesse oggi ai miei occhi e io fossi sicuro di non sognare, la fede non potrebbe sorgere in me ragionevolmente. Ché esso sarebbe un fenomeno da aggiun-

gersi agli infiniti altri di cui ho esperienza, miracoloso e cioè misterioso come gli altri, anche se, a differenza degli altri, assolutamente nuovo per me. Se un essere, con o senza sembianze umane, si presentasse a resuscitare i morti e a fermare il corso del sole, mi troverei certamente di fronte a un nuovo problema, ma non riuscirei a porlo su di un piano diverso da quello su cui sono oggi i problemi del nascere, del crescere, del morire di un uomo. E se poi egli parlasse e dicesse di essere Dio, a quel Dio non potrei dare altro significato che di un essere diverso dagli uomini, più potente di tutti gli uomini, capace di condizionare gli uomini ancor più della natura che ci circonda, potrei attribuirgli tutti i poteri concepibili come soprannaturali, ma non per questo potrei ragionevolmente riconoscerlo Dio e vedere in lui esaurito il mondo. L'antinomia non sarebbe risolta, come prova il fatto che nell'anima stessa del religioso risorge a volte l' indistrutto *ma* e accanto a Dio si pongono gli dei o contro di lui sogghigna il diavolo. Gli dei: ossia la molteplicità in cui si disperde l'unità di Dio, i problemi in cui si frantuma la soluzione. Il diavolo: ossia l'antitesi della tesi, l' illusione di fronte alla realtà, il risorgere dell'antinomia che sembrava risolta.

Perché il dubbio non rinasca e perché io sia sicuro di trovarmi dinanzi a Dio e non al diavolo, occorre che Dio parli e mi dia la soluzione di tutti i problemi, mi comunichi la sua sapienza fino a che tutti i dubbi siano risolti, fino a che nessun'altra antinomia possa spuntare, fino a che io sappia la ragione del mio esistere

e dell'esistere di Dio, la ragione del nostro rapporto e la conseguente norma del mio agire. Ma allora appunto io saprò; saprò che Dio esiste e non mi distinguerò da lui, perché la sua sapienza sarà la mia sapienza.

Altrimenti non so, e mi limito a credere in un Dio che ha parlato, che ha dato una norma e questa norma ha avvolto nel dogma o nel mistero. Quel Dio in cui credo e che dovrebbe essere il massimo valore spirituale anzi lo spirito stesso, diventa natura e cioè problema, come ogni altro fatto naturale. Mi dice: non uccidere se non vuoi perdere l'anima; come il fuoco mi dice: non accostarti se non vuoi perdere il corpo. Sono schiavo di Dio come della natura e, come di fronte alla natura, o rassegnato o ribelle. La mia schiavitù finisce soltanto quando riesco ad amare Dio, vale a dire allorché Dio diventa per me veramente spirito, valore, finalità, non più problema bensì soluzione, pace dell'anima, conclusione della serie delle antinomie che non dànno tregua al mio pensiero. Ma un amore cosiffatto, che non sia torbida e cieca passione di anime deboli, non riesco a vederlo altrimenti che come la luce senza ombre della pura razionalità. Se questa non è raggiunta, la mia fede è anch'essa un fatto da porsi accanto agli altri fatti del mio essere, al colore dei miei capelli, alla forza dei miei muscoli: un fatto che ritrovo nella mia coscienza, come vi trovo l' istinto di salvare il mio corpo, la gioia di soddisfarlo, l'amore, l'odio e tutte le passioni. Io non so perché non devo uccidere, se lo sapessi non ucciderei

anche senza il comandamento di Dio, e Dio o mi comanda come a uno schiavo o mi spiega il perché del comando spiegandomi il mondo. Questa è l'antinomia della religione e non vedo come si possa superarla; soprattutto non vedo che cosa possa significare il merito del credente.

In realtà, poi, l'ammirazione che accompagna l'uomo religioso si rivolge allo sforzo ch'egli compie per trovare il vero Dio ripudiando le soluzioni contingenti e trascorrendo di antinomia in antinomia verso la soluzione conclusiva. Nel giudizio umano si confondono in tal guisa la fede di aver trovato con la fede o l'ansia di trovare. Se per Dio s' intende il principio o l'essenza del mondo, non si può negarlo senza negare il mondo, sì che la difficoltà non può essere nell'ammetterlo, ma soltanto nell'ammetterlo come soluzione o come problema. Come soluzione crede di poterlo ammettere il religioso che ha fede nella rivelazione, ma siccome egli stesso riconosce che la rivelazione non è completa, che le antinomie non sono tutte risolte e che permane il dogma e il mistero, la soluzione si dimostra apparente e il vero Dio risorge nell'anima sua proprio come dogma e mistero, vale a dire come problema. Se la rivelazione è il presupposto della religione, io non posso essere religioso perché Dio non mi si è rivelato. Se poi la rivelazione non è necessaria, tanto più sono religioso quanto più intensamente riesco a pormi il problema di Dio e quanto più mi cimento nella sua soluzione. In quanto alla mezza rivelazione che si

assume a contenuto di un particolare mito religioso, non ho ragione per disconoscerla, perché tutto il mondo che mi circonda è miracolo, è mezza rivelazione, e, appunto perché tale, continuamente si traduce nell'antinomia. Quel che non riesco a comprendere è come essa possa valere di orientamento non uscendo dalla sua parzialità o dalla sua problematicità; come la sua parola possa acquistare per me un significato che superi il materialismo della forza maggiore e assurga a valore spirituale. L'essere, il valore, Dio, è ancora lontano e l'antinomia si riafferma implacabile.

***

Se non posso raggiungere Dio, risolvere l'antinomia, e ottenere per questa via la verità e la gioia, può alle volte venirmi il desiderio disperato di uscire dall'antinomia rinunziandovi e concludendo con un perentorio *non so*. Millenni di pensiero mi sono alle spalle e non son riusciti a darmi la certezza, non ho il diritto di ipotecare l'avvenire e di escludere che alla certezza si possa arrivare, ma, intanto, io non so. Se non che, appena pronunziata, questa conclusione si converte in tesi e spunta l'antitesi: *dunque so di non sapere*; e, quando analizzo questa ulteriore conclusione, mi accorgo ch'essa è ricca di tanto sapere, è la dotta ignoranza che sorride del presunto sapere altrui che dimostra l'altrui illusione, che si articola in un discorso, in un seguito di discorsi, in un libro

e che nell'ultima pagina del libro si riconosce come conclusione. Altro che ignoranza! Altro che disperazione! Chi dice *non so* è uomo di fede, uomo di coraggio, che sa di non sapere e ne ha orgoglio di fronte ai sapienti, sente la sua superiorità e il distacco dagli altri fino al punto di assumere metodicamente l'atteggiamento dell' ironia. Il suo limite è soltanto e proprio nel non accorgersi che non gli è dato non sapere e che invano egli tenta di sfuggire all'antinomia con una presunta conclusione disperata. Se è vero che non si sa, è anche vero che non si può non sapere: qui l'antinomia raggiunge la posizione più drammatica, superando il dogmatismo e lo scetticismo e incatenando il pensiero Pensare vuol dire obiettare, e dunque giudicare, discorrere, unire soggetto a predicato, affermare e negare, e tutto questo può fare soltanto chi dà un significato al suo fare e cioè chi sa e soltanto perché sa parla. Se veramente non sapesse, resterebbe muto di lingua e di pensiero e nell'animo suo non spunterebbe neppure il problema del sapere e del non sapere. Ma se veramente non sapesse, poi, resterebbe anche fermo, perché nessun pensiero potrebbe tradursi in azione, neppure per alzarsi e per camminare, neppure per suicidarsi. Egli *deve* sapere. Di fronte alla sua ignoranza questa ulteriore conclusione apparirà amara e indigesta, ma piena della fatalità della forza maggiore cui è vano tentare di sottrarsi. Anche se si vuol rinunziare alla vita occorre farlo con un atto di vita e basta quest'atto per togliere significato alla rinunzia dello scettico.

***

Il pensiero non si è fermato e l'antinomia sempre risorgente non dà tregua. Il pensiero, che dovrebbe segnare la più alta vetta della realtà e anzi l'essenza stessa della vita, che dovrebbe essere la sede sicura della mia personalità e libertà, diventa in tal guisa mio signore, senza ch' io possa a lui ribellarmi né per acquistarne il dominio nella sapienza né per liberarmene nell' ignoranza. Il dirompersi del pensiero nell'antinomia dà alla mia vita il carattere proprio del lavoro di Sisifo e al mio volere il significato di un destino. Se si ha la forza di concentrarsi nel problema del rapporto tra me e il mio pensiero e non si accetta dogmaticamente la soluzione dell' identità, ma si avverte nella sua crudezza il contrasto tra l' io vivente e l' io vissuto, un angoscioso senso di disagio ci assale e con esso il bisogno di uscirne a qualunque costo, logicamente o illogicamente. Non si può vivere e pensare con la consapevolezza continua della contraddizione e, quando non si riesce a superarla, ci si ribella violentemente negandola. L'uomo che doveva realizzarsi come pensiero e che in questo vedeva l'umanità, a poco a poco si spaventa del pensiero, lo comincia a sentire come un incubo e per vivere lo rinnega o si sforza di rinnegarlo. Esso gli appare come una forza corrosiva incontenibile, distruttrice delle fondamenta di tutto il mondo che lo circonda: tutti i punti di appoggio della verità e della morale vengono meno e di fronte gli si apre

un abisso sul quale rimane sospeso senza potervi neppur precipitare. Chiude allora gli occhi per non vedere, per non pensare, per non accorgersi dell'abisso e per illudersi che il mondo abbia tuttavia fondamenta ben salde. Così può vivere: la ribellione al pensiero si è conclusa nella caduta nel dogma e sorgono le religioni e le metafisiche.

Soltanto rendendosi conto dell' impossibilità di arrestarsi all'antinomia e della fatalità del passaggio dal pensiero al dogma, si può comprendere la millenaria *ingenuità* del religioso e del filosofo, sempre certo l'uno di aver trovato il vero Dio, sempre certo l'altro della definitività del suo sistema. Non avendo raggiunto la verità né potendo vivere nella disperazione, il pensiero si placa nell' illusione. Dal più grande sforzo logico vien fuori la più illogica delle soluzioni: tanto illogica da essere raggiunta nella sua presunta altezza dal banale senso comune che ne ha sempre sorriso e ne sorride. Ma come non ti accorgi — gli dice l'uomo della strada — che vivi nell' illusione e che invano presumi di aver risolto quel che nessuno ha risolto ? Lascia il sogno e torna alla realtà di questo mondo in cui anche tu devi vivere nonostante il tuo filosofare.

Ma il senso comune non riesce a toccare il filosofo, che è corazzato contro di esso come lo è contro lo scetticismo. O non è forse una metafisica, una banale grossolana metafisica, un dogmatismo da strapazzo, quello dell'uomo della strada che contrappone, senza saperlo, filosofia a filosofia, tentando di criticare l'atteggiamento

del filosofo? Proprio così: metafisica e senso comune sono sullo stesso piano e il dogmatismo li accomuna in una nuova antinomia che da secoli aspetta la soluzione. Dogma si contrappone a dogma e un reciproco sorriso di superiorità parte dai due estremi della rinunzia al pensiero.

La caduta nel dogma, tuttavia, non può non essere accompagnata da una certa dose, più o meno conscia, di dubbî e di scetticismo. Passando di ingenuità in ingenuità l'uomo tende ad affinare il suo senso critico e a diventare sempre meno dogmatico. Ogni nuova caduta presuppone la critica del dogmatismo da cui ci si libera e dal mitologismo primitivo si giunge per un lungo cammino fino all' ipercriticismo contemporaneo.

Dapprima, la passività del religioso. Dio è volontà e norma a cui l'uomo si piega senza discutere e senza ribellarsi, come di fronte a una realtà che è tutta la realtà. L'uomo crede e non dubita, non ha ancora senso critico, non obietta, non pensa. È tutto calato nel dogma e non riesce in alcun modo a contrapporsi come soggetto e forza operante alla natura avvolta dal manto mitico della divinità. È il dogmatismo iniziale e totalitario, senza antitesi e per ciò al di qua di ogni antinomia di cui possa rappresentare comunque la soluzione. Religiosità vera e immediata di un'umanità che si prostra e si annulla: assoluta coerenza di chi non può essere incoerente per l' incapacità di incrinare la fede con l' incredulità.

Poi spunta il dubbio e con esso la ragione, la filosofia e la metafisica. L'uomo comincia a porsi il mondo come problema e implicitamente si contrappone come soggetto a oggetto per rendersi conto della realtà in cui deve operare. Il suo atteggiamento è ancora religioso, ma di fronte a un Dio di cui si dubita e si discute: la ragione e la filosofia restano in sottordine, ma, in fondo, già condizionano l'esistenza della fede C' è Dio, ma c' è anche l'uomo che ne acquista coscienza e che compie i primi tentativi per liberarsi dal dogma.

Via via il processo si accentua e la ragione diventa sempre più autonoma e libera di fronte a Dio e alla natura Dal teismo si passa al deismo, da Dio come persona a Dio come principio, dalla religione all' idealismo al razionalismo al materialismo all' irrazionalismo, al capovolgimento della fede dall'oggetto al soggetto e da Dio all' io che s' indìa. Se non che, per quanto grande e radicale sia il capovolgimento, il processo di immanentizzazione continuamente si arresta in ideologie sistematiche e continuamente si conclude in una serie di dogmi. Il problema della ragione è sempre quello dell'essenza del mondo e, ogni volta che si presume di averlo risolto, si crede di sapere che cosa il mondo *sia* e in questo *essere* il pensiero si arresta e si spegne. L'uomo si distingue da Dio e cerca di liberarsi, ma dalla sua libertà risorge il Dio che l'annulla.

Un ulteriore passo sulla via della liberazione si compie allorché ci si accorge che la ragione per vincere il dogmatismo non può unicamente proporsi di spiegare la realtà, ma deve riuscire a modificarla, trasformarla e addirittura

crearla. L'uomo non si appaga più dell'essere e della conoscenza, ma vuole agire e realizzarsi come potenza. Il conoscere si riduce a un momento solo della vita e il suo valore è dato dalla capacità di tradursi nella costruzione. Non più religione e filosofia, ma scienza, esperimento, vittoria sulla natura. Se veramente conosco l'essenza di una cosa, ne divento padrone e posso condizionarla, distruggerla, crearla a mio piacimento: se ciò non mi è dato e per quel tanto che non mi è dato, la conoscenza è illusoria e dogmatica. Con l'esigenza pragmatica propria della scienza una formidabile pietra di paragone è stata trovata contro il dogma e l'uomo si pone faccia a faccia con la natura per vincerne le forze e asservirle alla sua volontà creatrice. Si domina l'acqua e il fuoco, si fruga nei più riposti meandri, ci s' innalza nell'aria, si annullano le distanze; cadono gli dei e a poco a poco le forze occulte si rivelano; all'occhio indagatore dello scienziato segue l'opera sua trasformatrice, che violenta la natura fino a scambiare gli elementi e a crearne di nuovi. L'uomo s' inebria della conquista e la scienza diventa la nuova fede che lo sospinge di scoperta in scoperta, verso un dominio sempre maggiore della realtà di fronte al cui mistero si piegava dapprima impotente. L' io, ai cui margini era pervenuta la metafisica, diventa ora coscienza operante attraverso l'esperimento e il suo *essere*, già riconosciuto speculativamente come *azione*, si esprime come tale nella realtà.

Ma per quanto le continue vittorie possano soddisfare lo scienziato, a un certo punto egli sente che il dominio

sempre maggiore non riesce a varcare i limiti del finito in una natura infinita. Egli supera le distanze e s'inorgoglisce, ma poi, distogliendo la mente dal calcolo dei chilometri e sollevando gli occhi al cielo stellato si accorge che i suoi numeri non valgono per il vero conto dell'universo; fruga dappertutto, ma, dopo avere scoperto un mondo sempre più complesso con le poche migliaia di ingrandimenti del microscopio e del telescopio, diventa perplesso e invano fantastica di fronte all'infinitamente piccolo e all'infinitamente grande; costruisce le macchine più ingegnose e gli organismi pulsanti dei motori, ma il più mirabile dei meccanismi gli appare insignificante di fronte a un embrione che diventa adulto e che genera un nuovo embrione; arricchisce ogni giorno la vita di tanti elementi, la sorveglia al suo apparire, cerca di ritardarne la fine, ma intanto tutto ciò che riesce a concepire resta compreso nella fatalità dei due termini della nascita e della morte. E allora l'ebbrezza si placa, la costruzione scientifica rivela l'angustia dei suoi limiti e l'azione creatrice si arresta ancora di fronte al Dio della religione e all'essere della metafisica per decadere di nuovo nel dogma di una qualsiasi fede.

Infine l'uomo si riscuote in un ultimo e più eroico tentativo di liberazione sollevandosi al mondo dell'arte. L'esigenza che lo muove è quella della creazione assoluta, non condizionata da alcun essere trascendente: l'esperimento si sposta al di sopra della natura nell' illimitato mondo della fantasia. L'artista si sente libero, si sente Dio. E plasma le sue creature fuori di ogni legge religiosa, etica, po-

litica, logica e scientifica. Nessun ostacolo si contrappone al suo arbitrio infinito e, non appena sospetta il risuscitare di un limite dall' interno stesso dell'arte, reagisce violentemente contro di esso e rivendica a se stesso l' indifferenza del *contenuto* della sua creatura sollevata alla pura *forma*. Nell'opera d'arte, soltanto l'anima dell'artista: tutto il resto va risolto in essa. E tutta l'arte contemporanea accentua, talvolta in forme paradossali e assurde, questa esigenza e cerca di liberarsi anche estrinsecamente di ogni contenuto per diventare ritmo, colore, musicalità. Musica soprattutto, sinfonia senza nome e senza canto, in cui la vita dell'artista e la vita dell'ascoltatore possano esprimersi e distendersi tutte, fuori di ogni limite preconcetto. Nella gioia della creazione musicale l'esperienza dell' infinito pare finalmente raggiunta e l'antinomia risolta davvero nell'anima nostra. Allora da questa certezza affiorante siamo mossi a tradurre in termini di bellezza tutta la vita e a fare della nostra giornata sulla terra la nostra infinita opera d'arte. Ma proprio allora dall'arte spunta la non arte, dall' intrinseco l'estrinseco, e la musica diventa strumento musicale, accordi, battute, note, tempi, tecnicismo, scienza. Per essere musica deve anche essere non musica e l'artista non sarebbe tale senza il mondo che attraverso la tecnica lo condiziona riconducendolo alla scienza e poi alla metafisica e alla religione. Il mondo dell'oggetto, che era scomparso nel trionfo assoluto della soggettività, riappare improvviso nella più primitiva delle trascendenze e l' infinità dell'arte tocca l' infinità della religione. I due

termini che sembravano doversi escludere radicalmente ricompaiono come gli irriducibili opposti di una nuova e più grande antinomia. L'artista si sveglia dal suo sogno per essere violentemente riafferrato dalla problematicità della vita. Era sogno o realtà? E se era realtà perché doverne uscire? Perché dall' infinito decadere di nuovo nel finito? Come concepire il ponte o il salto dall' infinito al finito e viceversa? Le domande urgono e attendono una risposta che non viene: v' è qualcosa che manca e la mancanza, anche inconsapevolmente, si avverte; come quando, nel momento più bello e più dolce di una sinfonia, la gioia si vela e un'ombra di malinconia scende nel cuore. È una leggera sfumatura, ma in essa è già presentita la nostalgia che verrà: anzi è già nostalgia essa stessa.

Il risorgere dell'antinomia vanifica la stessa concezione dei gradi dello spirito. Religione, metafisica, scienza, arte possono sembrare le tappe del cammino dell'uomo nella progressiva liberazione dal dogma finché nell'ultimo grado si veda l'adeguazione all'assoluto, ma se l'ultimo si ricongiunge al primo e tutti e quattro si ripresentano di continuo in tutte le esigenze dei possibili binomi (arte e religione, religione e filosofia, filosofia e scienza, scienza e religione, scienza e arte, filosofia e arte) l' illusione del processo svanisce prima di acquistare una vera consistenza sistematica. Le quattro categorie non valgono a

illuminarci la storia e anzi se in esse si fa comunque rivivere la legge comtiana, sia pur trasformata e integrata dall'ulteriore esigenza dell'arte, la legge si contrappone al processo e si solidifica ancora in un mito in cui torna a scomparire l'esigenza della libertà. Dalla fede alla ragione, all'azione, alla creazione, non è più un passaggio lineare che possa dare la certezza dell'avvicinarsi alla mèta, bensì un continuo interferire e avvolgersi in circoli e in spirali, in cui la massima raffinatezza critica sfiora ogni tanto la più grossolana ingenuità dogmatica. Anzi, si sente che i quattro termini non sono niente se non sono uno solo o la contemporaneità di tutti, e uno solo o tutti insieme non possono essere senza convertirsi nel nulla o smarrirsi nella contraddizione. Si sente che il sacerdote, il filosofo, lo scienziato, l'artista non sono ancora l'uomo, ma che se si rinunzia a essere uno di essi si rinunzia ancora di più all'umanità, che è quanto dire alla divinità, e se invece si tentano tutte le esperienze, tutte a vicenda si intralciano, si smussano, si giustappongono nel dilettantismo, il quale solo può celarne la reciproca incompatibilità. Qualunque via si intraprenda non si ha la forza di percorrerla all' infinito e a un certo punto sorge a sbarrare il cammino il muro del dogma. Si chiami Dio, il mistero, l'essere, la natura, la materia, l'energia, lo spirito, l' idea o l' ideale, esso ci arresta nell' indagine e ci dà la ragione della vita. Ma per quanto massiccio e alto sia il muro, prima o poi non può non spuntare il dubbio che quella ragion di vita, comunque e da chiunque attinta, per una qual-

siasi delle quattro vie intraprese, sia in effetti senza ragione, e che le quattro vie siano su di uno stesso piano egualmente divergenti e perdentisi nell' indefinito. Si spegne allora la fede in ognuna di esse e insieme nella storia che dovrebbe dare significato a tutte, e il problema si riapre nella totalità dei suoi termini con un altro perentorio *da capo*.

Pensare vuol dire obiettare. E nelle infinite obiezioni che sbocciano via via non riesco a trovar pace e a dare una risposta alla domanda che tutte le condiziona e che da tutte consegue: « che fare ? ». È la millenaria domanda che si riaffaccia alla mia coscienza con la stessa assolutezza originaria, ma arricchita di tutta la problematicità degli innumerevoli motivi storicamente sperimentati. Dinanzi al pensiero raffinato e scaltrito trascorrono senza posa tutte le possibilità e tutte le impossibilità; tutti i dogmi tramontano compreso quello dell'antidogmatismo e dello scetticismo; il relativismo inficia ogni conclusione e insieme se stesso; ogni convinzione e ogni fede rivelano la loro superficialità; ideale succede a ideale e, al fondo di ognuno di essi, non ritrovo che il mio pensiero nell'ansia della conquista, l'antinomia: un pensiero cioè potenziato fino all' ipercriticismo, che mi dà la gioia di una libertà non mai prima raggiunta e il dolore di una schiavitù anch'essa non mai tanto profonda e completa; un pensiero che mi fa sentire infinitamente ricco e infinitamente povero.

TENTATIVI DI SOLUZIONE

Il pensiero moderno, in quanto pensiero sempre più antidogmatico, è tutto caratterizzato dal motivo dell'antinomia. Non appena uscito dalla certezza scolastica, esso avverte la contraddittorietà di ogni conclusione e tenta di liberarsene negando in blocco il pensiero precedente. Secoli e secoli di speculazione non servono più a niente e occorre rifarsi *da capo*, tagliando tutti i ponti col passato, distruggendo tutti gli *idola* che rendono schiava la mente, iniziando dalle fondamenta una nuova costruzione, con una nuova logica e un nuovo metodo. La problematicità della vita e del mondo diventa la nota dominante della speculazione e si ritrova al fondo di ogni sistema, nelle diverse gradazioni dal più rigoroso razionalismo al più immediato empirismo. Ogni affermazione non si presenta più nella forma perentoria di una verità apodittica, ma scaturisce a fatica in veste di tentativo e rivela il tormento di chi la formula e osa pronunziarla. Il verbo *essere* nella dogmaticità della terza persona passa in seconda linea e altri verbi diven-

tano d'uso comune in prima persona: penso, dubito, ricerco, sperimento; che è quanto dire: sono dentro l'antinomia e mi sforzo di uscirne, non credo alla soluzione e mi trovo di fronte al problema. *Cogito*, dice Cartesio opponendo un *ma* totalitario alla storia del pensiero e facendo crollare tutti i miti intorno a sé. È il primo grandioso sforzo per una liberazione assoluta dal dogma, un primo avvertire che il pensiero non è conclusione, ma soltanto tendenza alla conclusione, vale a dire obiezione e dubbio. Con il *cogito* cartesiano il pensiero moderno ha già avuto il senso dell' infinito come problema e ha già sfiorato il dramma implicito nella totale liberazione.

Ma subito dopo risorge l'antinomia e avviene la prima caduta nel dogma: il *cogitare* si solidifica, i *ma* svaniscono alla presunta luce della verità e sorge il massiccio *ergo* che chiude la via. *Ergo sum, ergo Deus est*: il verbo essere riappare in prima persona e poi fatalmente in terza; l' infinito è diventato soluzione degenerando nel finito del sistema.

Né meno dogmatica è la soluzione dell'empirismo. Fatta anche lì *tabula rasa*, si può giungere allo scetticismo conseguenziario di Hume e negare validità a ogni legge, ma la negazione è fondata sulla certezza della verità come esperienza sensibile e lo scetticismo si traduce in questo nuovo mito. L'esperienza si è anch'essa solidificata in una conclusione che ne elimina l'ulteriore possibilità.

Se non che Cartesio e Hume, nonostante la loro caduta

nel dogma, continuano a caratterizzare il pensiero moderno, che riesce a liberarsi dalle loro soluzioni. Il Dio di Cartesio ci lascia indifferenti, ma chiunque si ponga faccia a faccia col problema della vita non può oggi non avvertire la grandezza del *cogito*. E alla stessa guisa lo scetticismo di Hume ci appare arbitrario e contraddittorio, ma il problema della contingenza che in esso è implicito è sempre il nostro problema. Tanto è vero che quando Kant riuscirà a liberare Cartesio e Hume dalle loro soluzioni, l'antinomia si rivelerà per la prima volta in una rigorosa forma esplicita e la problematicità della vita si presenterà in tutta la sua crudezza.

***

Parlando delle idee cosmologiche Kant precisa nei seguenti termini il concetto di antinomia: « Ci sono quattro specie d'affermazioni dialettiche della ragion pura, le quali essendo dialettiche, con ciò stesso dimostrano che, secondo principî altrettanto evidenti della ragion pura, ad ognuna di esse deve star di fronte un'affermazione contraddittoria; questa contraddizione non può evitarla alcun'arte metafisica della più sottile distinzione, ma costringe i filosofi a risalire alle prime fonti della ragion pura stessa. — Quest'antinomia, non inventata a capriccio, ma fondata sulla natura della ragione umana e quindi inevitabile e senza mai fine, contiene dunque le quattro tesi seguenti, assieme alle loro antitesi: I *Tesi*. Il mondo ha un principio rispetto al tempo e allo spa-

tano d'uso comune in prima persona: penso, dubito, ricerco, sperimento; che è quanto dire: sono dentro l'antinomia e mi sforzo di uscirne, non credo alla soluzione e mi trovo di fronte al problema. *Cogito*, dice Cartesio opponendo un *ma* totalitario alla storia del pensiero e facendo crollare tutti i miti intorno a sé. È il primo grandioso sforzo per una liberazione assoluta dal dogma, un primo avvertire che il pensiero non è conclusione, ma soltanto tendenza alla conclusione, vale a dire obiezione e dubbio. Con il *cogito* cartesiano il pensiero moderno ha già avuto il senso dell' infinito come problema e ha già sfiorato il dramma implicito nella totale liberazione.

Ma subito dopo risorge l'antinomia e avviene la prima caduta nel dogma: il *cogitare* si solidifica, i *ma* svaniscono alla presunta luce della verità e sorge il massiccio *ergo* che chiude la via. *Ergo sum, ergo Deus est*: il verbo essere riappare in prima persona e poi fatalmente in terza; l' infinito è diventato soluzione degenerando nel finito del sistema.

Né meno dogmatica è la soluzione dell'empirismo. Fatta anche lì *tabula rasa*, si può giungere allo scetticismo conseguenziario di Hume e negare validità a ogni legge, ma la negazione è fondata sulla certezza della verità come esperienza sensibile e lo scetticismo si traduce in questo nuovo mito. L'esperienza si è anch'essa solidificata in una conclusione che ne elimina l'ulteriore possibilità.

Se non che Cartesio e Hume, nonostante la loro caduta

nel dogma, continuano a caratterizzare il pensiero moderno, che riesce a liberarsi dalle loro soluzioni. Il Dio di Cartesio ci lascia indifferenti, ma chiunque si ponga faccia a faccia col problema della vita non può oggi non avvertire la grandezza del *cogito*. E alla stessa guisa lo scetticismo di Hume ci appare arbitrario e contraddittorio, ma il problema della contingenza che in esso è implicito è sempre il nostro problema. Tanto è vero che quando Kant riuscirà a liberare Cartesio e Hume dalle loro soluzioni, l'antinomia si rivelerà per la prima volta in una rigorosa forma esplicita e la problematicità della vita si presenterà in tutta la sua crudezza.

***

Parlando delle idee cosmologiche Kant precisa nei seguenti termini il concetto di antinomia: « Ci sono quattro specie d'affermazioni dialettiche della ragion pura, le quali essendo dialettiche, con ciò stesso dimostrano che, secondo principî altrettanto evidenti della ragion pura, ad ognuna di esse deve star di fronte un'affermazione contraddittoria; questa contraddizione non può evitarla alcun'arte metafisica della più sottile distinzione, ma costringe i filosofi a risalire alle prime fonti della ragion pura stessa. — Quest'antinomia, non inventata a capriccio, ma fondata sulla natura della ragione umana e quindi inevitabile e senza mai fine, contiene dunque le quattro tesi seguenti, assieme alle loro antitesi: I *Tesi*. Il mondo ha un principio rispetto al tempo e allo spa-

zio (limite). *Antitesi*. Il mondo è infinito rispetto al tempo e allo spazio. II *Tesi*. Tutto, nel mondo, consta d'elementi semplici. *Antitesi*. Non v' è nulla di semplice, tutto è *composto*. III *Tesi*. Ci sono, nel mondo, cause agenti per *libertà*. *Antitesi*. Non c' è libertà, tutto è *natura*. IV *Tesi*. Nella serie delle cause cosmiche c' è un *essere necessario*. *Antitesi*. In quella serie nulla è necessario, tutto è accidentale » (*Prolegomeni*, § 51).

« Ecco il più strano fenomeno », continua Kant, « della ragione umana, di cui non può essere additato altro esempio in alcun altro uso di questa. Se, come di solito accade, pensiamo i fenomeni del mondo sensibile come cose in sé, se accettiamo i principî del loro collegamento come principî che abbiano un valore generale per le cose in sé e non soltanto per l'esperienza — cosa altrettanto comune, anzi, senza la nostra critica, inevitabile — ne risulta un inaspettato contrasto che non può mai esser appianato per la consueta via dogmatica; poiché tanto la tesi che l'antitesi possono essere dimostrate con prove luminose, chiare, inconfutabili, della cui giustezza mi faccio garante, e in tal modo la ragione si sente divisa in due: situazione che fa gongolare lo scettico ma che deve procurare affanni e inquietudini al filosofo critico » (*Ibid.*, § 52).

Posto così il problema dell'antinomia, la critica della vecchia metafisica — che è quanto dire di tutta la filosofia anteriore a Kant — diventa implacabile e perentoria. « La metafisica » egli dice, « come disposizione naturale della ragione è reale, ma di per se stessa (com' ha

dimostrato la soluzione analitica del terzo problema fondamentale) è dialettica e ingannevole. Volerne dunque derivare i principî e nel loro uso voler seguire l'apparenza naturale, sì, ma nondimeno falsa, non può produrre mai scienza ma soltanto vana arte dialettica, in cui una scuola potrà aver dei vantaggi sull'altra, ma non potrà conquistar mai un successo giustificato e duraturo ». E più oltre: « Questo è sicuro: chi ha assaggiato una volta la Critica prende per sempre a schifo tutte le ciance dogmatiche di cui prima s'era accontentato per necessità, perché la sua ragione aveva bisogno di qualche cosa e non trovava nulla di meglio pel suo sostentamento. La Critica sta alla solita metafisica scolastica come la *chimica all'alchimia e l'astronomia all'astrologia*. Garantisco che nessuno che abbia esaminato e capito i principî della Critica anche soltanto in questi Prolegomeni ritornerà mai a quella vecchia e sofistica scienza d'apparenza ». « Ma sebbene il tempo della decadenza d'ogni metafisica dogmatica sia indubbiamente giunto, manca ancora parecchio perché si possa dire spuntato il giorno della sua rinascita per mezzo d'una fondamentale e completa critica della ragione ». « È così poco probabile che lo spirito dell'uomo finisca per rinunciare completamente alle ricerche metafisiche, com' è poco probabile che per non respirare aria impura rinunciamo addirittura a respirare. Ci sarà sempre al mondo e, che più importa, presso ciascuno (particolarmente presso coloro che pensano) una metafisica che in mancanza d'una regola generale ognuno potrà fabbricarsi a

modo suo. Ciò che finora s'è chiamato metafisica non può soddisfare alcun cervello che pensi; però rinunciarvi del tutto è pure impossibile: si deve quindi *tentare* o, se già esiste, *rivedere* e sottoporre ad un esame generale una critica della ragion pura; altrimenti non c'è mezzo di rimediare a quest'urgente bisogno, ch'è qualche cosa di più che semplice desiderio di sapere. Da quando m'occupo di critica, dopo finito di leggere un libro di contenuto metafisico, che m'abbia divertito e istruito per la determinatezza dei suoi concetti, la varietà, l'ordine e il facile modo d'esporre, non posso mai a meno di domandarmi: *quest'autore, ha fatto progredire la metafisica anche d'un solo passo?* — Chiedo venia a quei dotti i cui scritti per altri rispetti m'hanno giovato ed hanno sempre cooperato allo sviluppo delle forze dell'animo, ma devo confessare che né i loro né i miei deboli tentativi (ai quali tuttavia l'amor proprio dà la preferenza) ho potuto trovare abbiano fatto avanzare in nulla la scienza; e ciò avviene per la naturalissima ragione che la scienza non esisteva ancora e che non può essere messa insieme pezzo per pezzo, ma che il suo nocciolo dev'essere interamente preformato nella critica. Ma, per evitare ogni equivoco dopo ciò che s'è detto, bisogna ricordare che col trattamento analitico dei concetti si giova moltissimo all'intelletto, mentre la scienza (della metafisica) non n'è portata avanti d'un passo, perché quelle analisi dei concetti non sono che i materiali da cui appena si deve costruire la scienza. Così si può ana-

lizzare e determinare finché si voglia il concetto di sostanza e accidente: è ottima preparazione per un futuro uso; ma, se non posso dimostrare che in tutto ciò che è la sostanza permane e solo gli accidenti mutano, da tutta quell'analisi la scienza non è stata fatta progredire d'un passo. Ora, la metafisica non ha potuto dimostrare validamente *a priori* né questo principio, né il principio della ragion sufficiente, né, tanto meno, alcun altro più complesso appartenente, p. es., alla dottrina delle anime o alla cosmologia, né, in genere, alcun principio sintetico: quindi con tutta quell'analisi non s'è fatto, non s'è conchiuso, non s'è progredito in nulla e, dopo tanto chiasso, la scienza è ancora dov'era ai tempi d'Aristotele, quantunque i lavori preliminari, (purché si fosse trovato il filo che conduce alle conoscenze sintetiche), siano stati condotti in modo incontestabilmente superiore a quello d'un tempo. — Se qualcuno si crede offeso da ciò, può infirmare l'accusa purché indichi un solo principio sintetico appartenente alla metafisica, ch'egli si offra di dimostrare dogmaticamente *a priori*; perché solo quando avrà fatto ciò ammetterò ch'egli abbia realmente fatto progredire la scienza, anche se questo principio fosse già sufficientemente provato dall'esperienza comune. Non v' ha esigenza più modesta e più giusta; e nel caso (infallibilmente certo) ch'essa non sia soddisfatta, non v'ha più giusta affermazione di questa: — la metafisica come scienza finora non è esistita — ». (*Prolegomeni*, Soluzione del problema generale).

***

Con Kant come con Cartesio, dunque, il pensiero moderno sente il bisogno di cominciare *da capo* E si sfida con assoluta sicurezza la speculazione di millenni, si disprezzano coloro che *acciabattano* in metafisica, *si prendono a schifo tutte le ciance dogmatiche* di cui finora ci si è accontentati, si irride agli alchimisti e agli astrologi della filosofia. La ragione si sente divisa in due e non si riesce a concludere: ciò che finora s' è chiamato metafisica non può soddisfare cervello che pensi, però rinunciarvi del tutto è pure impossibile. In queste affermazioni il tentativo di liberazione del pensiero è condotto al suo punto critico e si esprime in modo esplicito nel riconoscimento della problematicità della vita La critica antidogmatica di Kant si fa complessa e profonda, potenziandosi del razionalismo, dell' idealismo e dell'empirismo da Cartesio e Berkeley a Hume, e assorbendone fino in fondo l' istanza scettica per tradurla nella premessa di una nuova costruzione, in cui tutti i motivi del pensiero moderno possano confluire e comporsi. Premessa soltanto, o prolegomeni alla « futura metafisica », e perciò non propriamente conclusione bensì punto di partenza o problema, che ancor oggi rimane vivo e fecondo nella freschezza dei suoi termini e fa di Kant il filosofo contemporaneo della speculazione di tutto il secolo scorso e del nostro. E ogni volta che il pensiero insoddisfatto e ripreso dal dubbio vuol tentare nuove

vie, sente il bisogno di tornare a Kant e di ritrovare in lui la forza per la liberazione. Allora gli occhi si aprono e l'*ingenuità* della metafisica torna ad apparire evidente.

Ma nonostante la grandiosità dello sforzo, anche in Kant la caduta è inevitabile. È poco probabile — ha ammesso egli stesso — che per non respirare aria impura rinunciamo addirittura a respirare; e anch'egli perciò ha finito con l'accontentarsi dell'aria impura di una metafisica da più parti risorgente, come metafisica dell'esperienza, della pratica, della critica.

La prima metafisica è quella dell'apparenza o del fenomeno. La scienza è possibile e ci fa raggiungere davvero l'universalità della legge, ma non perché essa riesca ad attingere la sostanza delle cose bensì perché riesce a far diventare obiettivamente certa la stessa apparenza di esse. È scienza dell'apparenza, ma è scienza, e nella sua costruzione gli uomini concordano e collaborano.

La seconda metafisica è quella della sostanza o del noumeno. Noi non conosciamo il mondo della sostanza, eppure ritroviamo in esso il vero fine della vita e perciò il criterio di ogni valore e di ogni agire etico. Non lo conosciamo, eppure da esso scaturisce l' imperativo categorico di una morale che vuol dimostrare l'ipoteticità di tutte le precedenti.

La terza metafisica è quella della critica. Essa vuol renderci conto della scienza e dell'etica, ponendosi al di sopra dell'una e dell'altra, con criteri né scientifici né etici, fissando i limiti di esse e di se stessa e guardando dall'alto tutte le antinomie.

Tre metafisiche che si rivelano tali proprio attraverso la loro pluralità e la loro reciproca esclusione. Da una parte la scienza (matematica e fisica), che innalza il proprio edificio con l'apparenza di ciò che non conosce e con la necessità di un intelletto che è quello che è, ferreamente inquadrato nelle sue forme *a priori*: una scienza che non conosce e non costruisce, ma è a mezza via tra conoscenza e costruzione, e continua a svilupparsi non si sa bene se per giuoco o per fatalità, verso una mèta indistinta e contraddittoria come le premesse. Da un'altra parte la pratica (religione e etica), senza alcun rapporto con la scienza e con i suoi risultati, anzi su di un piano *a priori* antiscientifico, con la certezza di non conoscere e con una fede disperata, tutta protesa nell'adempimento di un dovere che trova fondamento soltanto in se stesso e si risolve nel nulla della propria forma. Da una terza parte, infine, la critica, che non è scienza e non è pratica, al di là del fenomeno e del noumeno, con una certezza e una universalità che non hanno il fondamento di quelle del matematico, del fisico o del religioso, non si sa se constatazione o costruzione, se rivelatrice di apparenza o di sostanza, se scoperta dell' io o del mondo.

Tre metafisiche che scaturiscono dalla coscienza dell'antinomia e che non possono conciliarsi e fondersi proprio per il senso sempre vivo e ineliminabile di essa. E quando i postkantiani, da Fichte in poi, si accorgeranno dell'*ingenuità* metafisica del dualismo di fenomeno e noumeno, avranno buon giuoco contro di essa, ma

riveleranno a loro volta l' ingenuità di annegare in una nuova metafisica la coscienza della tormentosa antinomia. Tre metafisiche saranno meno di una sola.

***

L'*a priori* kantiano dà ricco alimento alla speculazione posteriore. Nel noumeno si vede il residuo dogmatico della vecchia trascendenza e lo si spazza via in modo radicale. La strada sembra sicura e non si teme di percorrerla fino in fondo. L'antinomia è posta ancora al centro dell' indagine e si rimprovera a Kant proprio di essere sfuggito ad essa rifugiandosi nel dogmatismo della ragion pratica. Non v' è bisogno di tre metafisiche in cui si cristallizzino i tre momenti della tesi, dell'antitesi e della sintesi, ma occorre il riconoscimento esplicito della realtà come unica realtà che viva nei tre momenti. Se dall'antinomia scaturisce l'antinomia senza che si possa giungere a una conclusione definitiva, ciò non significa che si debba disperare di conoscere l'essenza delle cose ma che l'essenza delle cose è proprio in questo continuo processo antinomico dello spirito. L'antinomia non si può definitivamente superare perché è essa stessa la realtà. Il mondo è questo divenire, è dialettica.

« La dialettica », spiega Hegel, « presa dall' intelletto per sé separatamente, dà luogo, in particolare, quando vien mostrata in concetti scientifici, allo *scetticismo*; il quale contiene la mera negazione come risultato della dialettica — La dialettica è considerata ordinariamente

come un'arte estrinseca, la quale mediante l'arbitrio porta la confusione tra concetti determinati, e introduce in essi una semplice *apparenza di contraddizioni*: cosicché non queste determinazioni, ma quest'apparenza è un niente, e, per contrario, la determinazione dell' intelletto è il vero. Spesso la dialettica non è altro che un giuoco soggettivo di altalena di raziocinî, che vanno su e giù; dove manca il contenuto, e la nudità vien celata dalla sottigliezza di quel modo di ragionare. Nel suo carattere peculiare, la dialettica è, per converso, la propria e vera natura delle determinazioni intellettuali, delle cose del finito genere. La riflessione è dapprima l'andar oltre la determinazione isolata, e un riferimento, mediante cui questa è posta in relazione, ma del resto vien conservata nel suo valore isolato. La dialettica, per contrario, è questa risoluzione *immanente*, nella quale la unilateralità e limitatezza delle determinazioni intellettuali si esprime come ciò che essa è, ossia come la sua negazione. Ogni finito ha questo di proprio che sopprime se medesimo. La dialettica forma, dunque, l'anima motrice del progresso scientifico; ed è il principio solo per cui la *connessione immanente* e la *necessità* entrano nel contenuto della scienza: in essa soprattutto è la vera, e non estrinseca, elevazione sul finito » (*Enciclopedia*, § 81).

La conclusione di Hegel ha il fascino dell' infinito. Nel suo immenso orizzonte v' è posto per tutte le contraddizioni della vita e nulla viene respinto come negativo e come irreale. Assoluto e contingente, bene e male, verità e errore, spirito e natura, positivo e negativo,

tutto è necessario e tutto è ragione di vita. I confini che chiudevano tutti i dogmatismi precedenti sono rimossi e nella nuova visione dialettica si compongono tutti gli opposti. Kant poteva domandarsi se il mondo fosse finito o infinito e invano tentava di risolvere il problema perché si pasceva ancora dell' illusione che l'antinomia dovesse superarsi con il decidersi per uno dei due termini. Ebbene, se il mondo fosse soltanto finito o soltanto infinito sarebbe una parte che respinge l'altra parte: il mondo invece è finito e infinito insieme, finito che si infinitizza e infinito che si determina nel finito, è bene che decade nel male e male che vien superato da nuovo bene, è spirito che vince la natura e che diventa natura per poter essere spirito Non tesi, dunque, né antitesi, ma sintesi, che, a sua volta, si ripropone come tesi e come antitesi di una nuova sintesi, nell' infinito divenire. Ecco superata ogni trascendenza e con essa ogni metafisica. Nell'immanenza assoluta del mondo nella nostra coscienza si ha il senso di una infinita libertà, della vera libertà che cresce su se stessa, senza che alcun ostacolo esteriore possa arrestarla e tanto meno annullarla. Il mondo si dispiega dinanzi ai nostri occhi nella luce della razionalità che è la nostra stessa ragione creatrice nel processo dialettico dall' io al non io e viceversa. E nel divenire cosmico che si incentra in noi il nostro essere empirico diviene momento dell'assoluto e la morte momento di vita eterna. Ecco il vero significato dell'antinomia kantiana e la sua dialettica soluzione.

Ma è vera soluzione? Certo, l'antinomia è stata as-

sunta in tutta la sua integrità e non si è caduti nel dogmatismo di uno dei termini. E del pari ogni soluzione è stata scartata in quanto definitiva ed è stata riproposta come tesi di una nuova antinomia. Il processo, insomma, non è stato arbitrariamente chiuso e la via è aperta alla ricerca continua della soluzione. Se non che, in quanto si è rimasti sul serio fedeli a questo principio, la risposta hegeliana vuol dire semplicemente questo, che la vita è problema e che non siamo capaci di uscire dall'antinomia; vuol dire, in altri termini, quel che voleva dire l'antinomia kantiana. Ma, ad un certo punto, la problematicità si è velata, e, nella necessità di sfuggirvi in qualche modo, messi sulla strada dallo stesso irrigidirsi della soluzione kantiana e dal conseguente dualismo, lo stesso problema si è presentato come soluzione e si è concluso che il problema non può essere definitivamente risolto senza che con esso sia negata la realtà. Il dogma è superato e l' infinito è raggiunto, ma soltanto perché la soluzione ripete l'antidogmaticità e l' infinità del problema come problema. Per quel tanto invece che la soluzione non è formale e non si riduce a un sofisma, essa spezza il processo antinomico e conclude con un termine non più suscettibile di divenire tesi di una nuova antinomia. Questo termine è appunto il termine di dialettica o di divenire. Perché il processo non fosse arbitrariamente interrotto, occorrerebbe che al concetto di dialettica fosse contrapposto l'altro di non dialettica e che dall'antinomia si tentasse ulteriormente di uscire, ma allora la dialettica stessa diventerebbe problema e il ri-

torno alla posizione kantiana sarebbe inevitabile. Hegel, invece, si illude di poter assumere il concetto di dialettica come soluzione definitiva e lo cristallizza in un sistema, che ha, sì, il fascino dell' infinito, in quanto dialettica vuol dire infinito problema, ma ha pure l' ingenuità e l' aridità del dogma in quanto dialettica vuol dire soluzione. Sì che, quando la speculazione successiva ha guardato alla dialettica nella sua problematicità ha riconosciuto in Hegel il grande pensatore moderno che ripeteva e ingigantiva lo sforzo di Cartesio e di Kant, e quando, al contrario, ha considerato la dialettica come sistema irrigidito nel suo schema e tradotto nel dogmatismo dell'enciclopedia, ne ha sorriso fino alla commiserazione o è diventato adepto di una nuova chiesa.

***

Di fronte alla nuova chiesa si è levato l'antidogmatismo del positivismo. Esso ha riconosciuto nel *sistema* della dialettica la rinascita della dogmatica scolastica e ha avuto facile giuoco contro la deduzione dei *fatti* che in quel sistema si presumeva di compiere, specie nell'ambito della così detta filosofia della natura. E ha buttato giù la metafisica per giungere al *fatto* nella sua nuda immediatezza, al fatto che è certo come è certo il punto di partenza. Non più deduzione, dunque, né soluzione, né valutazione, ma ricerca ed esperimento; non più metafisica, ma scienza. Di nuovo la moderna esigenza antimitologica prende il sopravvento e tutta la

tradizione dell'empirismo, ma più ancora della scienza da Galileo in poi, rinverdisce, come coscienza esplicita di un *metodo*. Con la caduta dei miti l'orizzonte si allarga ancora all'infinito e nell'ansia di una ricerca assolutamente *spregiudicata* si aprono gli occhi al grande e al piccolo, all'infinitamente grande e all'infinitamente piccolo, al bene e al bello come al male, al brutto, all'orrido, all'immondo. È un voler conoscere senza giudicare, al di là di ogni amore e odio, con la serenità propria di chi non sa e vuole soltanto sapere. Il positivista cerca di spogliarsi di ogni interesse extrascientifico, di soffocare i proprî sentimenti e di escludere perentoriamente ogni anticipazione su quello che constaterà. Il suo conoscere deve raggiungere l'ideale di una rigorosa registrazione obiettiva dell'esperienza e deve rifuggire da ogni illazione che trascenda comunque tale registrazione. Anche quando da un fatto passa a una legge e sembra che il suo metodo venga tradito, in realtà non fa che passare da un fatto ad alcuni fatti che gli si rivelano coordinati e il cui rapporto è perciò semplicemente un fatto più grande.

Con questo aprirsi delle porte nella spregiudicatezza della ricerca, tutto il mondo si rinnova e l'esigenza rivoluzionaria si estende dal campo più propriamente speculativo a quelli dell'arte, della storia, della letteratura, della morale, della politica, del diritto, dell'economia e delle altre manifestazioni della vita sociale. Dappertutto la lotta contro il mito diventa implacabile e la fede nella ricerca si traduce in un bisogno di sconfinata li-

bertà. D'altra parte, data l'umiltà dell'atteggiamento del positivista che dichiara di non sapere e di ricercare, a questo compito sono chiamati a collaborare indistintamente i così detti sapienti e gli ignoranti, i ricchi e i poveri, gli uomini e le donne, in una collaborazione generale, e in un ideale di vita democratica che potenziano l'eredità dell' illuminismo e caratterizzano l'affermarsi e il trionfare del positivismo nel mondo contemporaneo. Il che troppo facilmente dimenticano coloro che, arbitrariamente restringendo il giudizio di questo movimento all'errore metafisico che a un tratto si rivelerà, trascurano di fermare l'attenzione sull'ampiezza e sulla profondità della reazione antimitologica da esso provocata

Quanto più radicale la reazione, tanto più difficile, peraltro, il tener fede ad essa e il tradurre in un pensiero e in una vita coerente l' istanza negatrice. La registrazione dei fatti dà luogo a una molteplicità sempre maggiore e al bisogno di allargare l' indagine all'infinito. D'altra parte, per tener fede al metodo e non unire arbitrariamente fatti eterogenei, si dubita sempre più della necessità dei rapporti e si divide la scienza in un numero crescente di scienze e di specialismi che conducono il frammentarismo all'assurdo. Nulla di strano, quindi, che a questa logica del fatto si reagisca in qualche modo e che nel fatto o al di là del fatto si cerchi disperatamente un punto saldo o un criterio di valutazione che dia senso al metodo e fede nella ricerca. Allora al centro dell' indagine si pone il concetto stesso di fatto e comincia la metafisica.

Il valore antimitologico del fatto era dato dalla sua problematicità, in quanto tutto ciò che noi constatiamo è appunto ciò che dobbiamo spiegare. Attenersi ai fatti doveva significare raccogliere e precisare tutti i termini del problema, perché la soluzione non fosse arbitraria e, nella sua parzialità, illusoria. Ma nell'ansia di giungere a una conclusione si dimenticò o non si tenne nel debito conto tale premessa, si negò che il fatto fosse la vita stessa come problema e, saltando improvvisamente nel mito, si affermò che il fatto è la realtà come soluzione e cioè come unico valore.

Il capovolgimento della situazione poteva avvenire, naturalmente, in una sola maniera e cioè restringendo il concetto di fatto a un particolare fatto che divenisse criterio di tutti gli altri. Ché, se questa restrizione non fosse stata compiuta, l' indiscriminazione di tutti i fatti non avrebbe consentito alcun giudizio di valore, se è vero che giudizio di valore vuol dire discriminazione di reale e irreale, di vero e falso, di buono e cattivo, e via dicendo.

Quale poi fosse il fatto ipostatizzato e sollevato a mito nella metafisica del positivismo non è facile dire, né si può in modo univoco dire di tutti i seguaci del movimento. Certo, la metafisica più comune è stata quella della psicologia del fatto per cui esso è stato materializzato e reso sinonimo di fatto sensibile, ma, contro tale conclusione o accanto ad essa, altre metafisiche sono sorte che hanno cercato di puntellarsi sulla ragione, sulla storia, sull'azione e perfino sulla religione. Dalla legge

comtiana dei tre stadi all' inconoscibile spenceriano, dal mito del progresso a quello della materia, dalla fede nel trascendente al determinismo assoluto, è tutto un moltiplicarsi di ritorni metafisici o di sopravvivenze scolastiche e uno scivolare continuo nelle più banali contraddizioni, tali da legittimare, almeno in un certo senso, il discredito e la fine del positivismo.

Al fondo di questi spunti metafisici non è difficile, tuttavia, ritrovare l' ineliminabile esigenza dell'antinomia kantiana. Kant, che, a differenza di Hegel, non è vilipeso dai positivisti, ma relativamente tollerato e qualche volta addirittura chiamato a garante, riappare attraverso gli opposti aspetti della rivendicazione della scienza e dell'ammissione del trascendente. La critica è dichiarata inutile e in gran parte arbitraria, ma la gnoseologia che dovrebbe sostituirla non riesce evidentemente a prescinderne. Soprattutto un motivo finisce col riapparire e col dimostrare in modo evidente il kantismo del positivismo, ed è l'impossibilità di rimanere nel campo della esperienza sensibile legati al rapporto di causa ed effetto, la necessità di sfuggire in un qualsiasi modo al determinismo del mondo naturale con un conato verso la libertà. Se criterio generale di valutazione è il fatto, che cosa è mai il non fatto? Con tale quesito, più implicito che esplicito, risorge l'antinomia e, quando, cancellata l'arbitraria discriminazione, ci si accorgerà che il non fatto è anch'esso e con lo stesso diritto un fatto, la via tornerà ad aprirsi e si procederà verso un più grande positivismo.

***

La prima reazione all' irrigidirsi dogmatico del positivismo e insieme la reazione al precedente razionalismo dell' illuminismo, al kantismo, all' hegelismo e a ogni forma sistematica di speculazione si ha nelle varie forme di irrazionalismo. Falliti i diversi tentativi antidogmatici, si vuole andare alla radice dell'equivoco e si nega addirittura la validità della ragione che si invischia nell'antinomia. Se da Cartesio in poi la ragione non è riuscita a concludere o ha concluso rinnegando se stessa col riconoscimento di qualche mito, vuol dire che la vera vita è al di là degli schemi logici e va attinta con mezzi di altro genere. Lo sforzo di liberazione si accentua ancora e, non sapendo sottrarre la ragione al mito, si cerca di sottrarsi alla ragione stessa, non indulgendo più al dubbio, non preoccupandosi più della soluzione dell'antinomia, rinunziando a giustificare la propria affermazione. Il razionalista vuol chiudere la vita in un giudizio che la comprenda tutta e che la riveli compiutamente nella sua essenza, traducendola in termini logici: ebbene, chi ci autorizza a ritenere che la vita sia passibile di questa semplificazione e chiarificazione e possa riportarsi tutta negli schemi di un principio sistematico? Se la ragione ci conduce all'antinomia, perché non giunge a investire se stessa dell'esigenza antinomica e a contrapporre a se stessa la non ragione, esaurendosi così in una suprema antinomia che la sorpassi in un mondo soprarazionale o irra-

zionale e tenda a una soluzione non logica? Il timore del mito, insomma, si raffina e si approfondisce divenendo sempre più critico e diffidente. Il moltiplicarsi delle cadute del pensiero moderno e l'esperienza della facilità con cui anche le menti più scaltrite finiscono col cedere all' illusione, spingono il dubbio scaturito dall'esigenza razionalistica fino alla sua origine e nella ragione stessa si ritrova il mito, l'ultimo mito da cui liberarsi. Compiuto quest'ultimo passo, cessa ogni timore di essere raggiunti e contraddetti: ormai si naviga in un mondo in cui non ha valore il principio di contraddizione. Il senso dell' infinità della vita, che scaturisce dalla antinomia e dal suo continuo moltiplicarsi nella vicenda delle presunte soluzioni, riceve un nuovo impulso e nuove vie sembrano aperte alla sete inesauribile di libertà.

V' è chi cerca la vita nel senso e nell' immediatezza della soddisfazione riconosce l'unico valore: si abbandona all'orgia annegando tutto nell'ebbrezza o cerca di ritornare al primitivismo della vita vegetativa secondando la così detta natura e l'elementarità dei suoi bisogni. Tutto ciò che è frutto della storia umana o della civiltà vien considerato come una sovrastruttura intellettualistica, deformatrice della sua realtà, e, come tale, condannato in blocco senza discriminazione di sorta. Lo sforzo di liberazione si traduce in una rinunzia ad ogni conquista effettuata e nel presunto abbandono alla propria animalità. Sole, aria, acqua, e in essi la espansione gioiosa del corpo rinvigorito e potenziato nella sua sensibilità. Gioia della montagna e del mare, del gelo e della calura, del saziarsi

e del dissetarsi, del correre, del cavalcare, del lottare, del sentirsi forte, sano, vivo. Aderendo alla sabbia infocata dal sole o agitandosi e scorrendo nell'acqua del mare o strisciando e inerpicandosi sui fianchi e sulla cima di una montagna si ha, a volte, la sensazione di uno slargarsi all' infinito della propria persona, di un aderire perfetto a tutto ciò che ci circonda, e ogni distinzione fra sé e il mondo si disperde nella realtà di un'unica vita. Allora tutti i problemi svaniscono nell' immediata sensazione cosmica e l'antinomia sembra definitivamente risolta.

Oppure la vita si cerca nel sentimento e il suo calore si contrappone alla freddezza della ragione. Il pensiero pone il problema e poi lo analizza precisandone i termini e poi tenta varie soluzioni e poi le confronta e le scarta, per tornare a porre, scegliere, scartare nel moltiplicarsi del problema nei problemi. Ma, al di là dei problemi, della soluzione e del raziocinare, v' è in ognuno di noi un sentimento che invade la coscienza, si colora delle più varie tinte e delle due fondamentali dell'amore e dell'odio. Qui va cercata la radice del nostro essere e del mondo, come sa chi odiando o amando è chiuso ad ogni ragione e nulla intende che non sia il suo stesso odiare o amare. Nulla sono problemi e soluzioni per una madre che vive nel figlio, in esso vede il mondo e più non vuole; per un amante che, unificato con l'amata, smarrisce ogni nozione del tempo e di tutto ciò che nel tempo trascorre, in una coscienza d' infinito per cui senza l'amore non vede che disperazione e morte. E l'amore è eterno, sempre risorgente di padre in figlio, sì da accomunare gli uomini attraverso

i millenni, qualunque sia la filosofia e comunque gli uomini siano divisi dal pensiero.

Oppure si tenta di trovare il valore della vita nella fede, concepita come contrapposto alla ragione e senza riguardo al suo contenuto. Non la vecchia fede delle religioni che si accompagnava alla filosofia e si acconciava al compromesso con la religione, bensì la fede che dovrebbe scaturire dall'antitesi con la ragione e avere il solo significato di quest'antitesi Non sapendo determinare logicamente il criterio di vita si afferma la necessità del mito — di un mito — qualunque esso sia, e si procura di foggiarlo, per sé e per gli altri, per ritrovare in esso un'àncora di salvezza e un motivo di azione. Una fede, dunque, nata per disperazione e necessariamente degenerante nella retorica: un'esaltazione a freddo, un credere senza credere e per incapacità di credere; un assurdo evidente e inverosimile, che non giunge, naturalmente, al riconoscimento esplicito di se stesso, ma che pur traspare nella sua terribile incongruenza dalle labbra di chi torna a ripetere con pseudoconvinzione che per vivere occorre proprio un mito.

Per altra via si pone, invece, l' irrazionalismo quando tenta di contrapporre alla soluzione logica la soluzione pratica, ipostatizzando l'azione e la volontà. Comincia allora il disprezzo per l' ideologo e in genere per il pensatore: i ragionamenti e gli ideali non contano e l'unico criterio di valutazione diventa la capacità di realizzare. La parola d'ordine è *riuscire* e tutto si misura attraverso le così dette conseguenze pratiche. La filosofia scivola a poco a poco nella scienza e la scienza nella tecnica, per-

ché il sapere è soltanto convenzionale, comodo, e ha ragione di essere solo in quanto serve alla costruzione dell'uomo pratico. Vero diventa sinonimo di capacità di rendimento e non si teme di ridurre a tale criterio ogni principio speculativo e persino ogni dogma religioso.

Gli aspetti assunti da questa tendenza irrazionalistica sono di specie diverse e talvolta addirittura opposte. Ci si abbassa, è vero, fino all'edonismo più plebeo e all'americanismo più bottegaio, ma il principio della volontà creatrice che è al fondo di ogni esigenza pragmatistica riesce pure a manifestarsi in forme di superiore nobiltà e spiritualità. Il volontarismo, soprattutto, che conduce all' ideale di potenza e alla glorificazione del superuomo, riesce alle volte a sollevarsi in un'atmosfera epica in cui l' individualità si potenzia e si ingigantisce in forme che trapassano dall'eroismo all'arte e viceversa.

Io. Quando tutti i miti tramontano e la fede in essi si spegne nel cuore, senza che si riesca a precisare una ragione di vita alla quale necessariamente subordinarsi, ogni criterio obiettivo perde valore e il mondo si concentra nella mia persona. Non v' è legge che non sia la mia volontà, non valore che non sia nella mia costruzione, e io mi sento artefice della vita in un desiderio sconfinato di potenza e di creazione. Mi sembra di nascere ad ogni alba che si leva, perché non voglio riconoscere nulla come limite alla mia libertà, nemmeno il passato di me stesso; vedo in tutto ciò che mi circonda lo strumento della mia costruzione e strumenti diventano anche gli uomini, fuor di ogni vincolo di moralità e di dovere; il mondo appare mia creatura e gioisco nel costruirlo e nel viverlo in un

modo sempre diverso, trasvalutandolo nella mia coscienza e nell'opera d'arte. L'opera può essere quella del politico o del poeta, ma è in ogni caso opera d'arte, perché ha sempre il solo significato di creazione dell' individuo e nell' individuo soltanto esaurisce la sua realtà e il suo scopo. *Après moi le déluge*: se il mondo si compendia in me, io sono solo, in modo assoluto, anzi l'*unico*: sono tutto, ma il vuoto mi circonda.

Dal tutto al nulla: e come l' irrazionalismo può giungere all'esasperazione del volontarismo, può pure e con la stessa logica precipitare nella rinunzia e nella disperazione. Accanto all' ideale di potenza sorgono lo scetticismo e il pessimismo più neri e tormentati che la storia ricordi. Quanto più grande lo sforzo antimitologico, tanto più radicale lo scetticismo in cui si converte. La contraddittorietà delle soluzioni si estende a poco a poco dai principî speculativi a tutti i giudizî e a tutte le affermazioni e la sensibilità critica, acuita fino all'inverosimile, si rivela insofferente di ogni accenno di positività. Il pessimismo colora ogni atto e ogni manifestazione di pensiero e nel suo continuo accentuarsi raggiunge uno stato di autodisgregazione per convertirsi nel peggiore e più disperato indifferentismo.

Ma l' indifferenza non è soltanto un motivo pratico o sentimentale e lo stesso bisogno che muove il pessimismo a convertirsi in essa muove pure lo scetticismo, sul piano logico, a stemperarsi e velarsi in una diversa e più grigia conclusione. È questo il così detto relativismo, di significato sempre approssimativo ed equivoco, e tale da potersi atteggiare a volta a volta in senso ideali-

stico o positivistico, ritrovando le sue origini nel particolarismo del soggetto o in quello dell'oggetto. La sete d'infinito che non si è potuta soddisfare in modo positivo raggiungendo l'assoluto cerca in tal guisa di calmarsi in modo negativo nell'indeterminatezza del relativo.

Per queste e per altre vie analoghe si è tentato e ritentato dall'irrazionalismo di superare l'antinomia e di trovare in un termine extrarazionale la soluzione dell'ultima e più comprensiva antinomia di ragione e non ragione. Ma si può davvero pensare che il tentativo sia riuscito? Certo, nell'attimo di alcune gioie e di alcune ebbrezze l'illusione può essere molto forte e può spiegarci come tanti abbiano finito con l'adagiarvisi soddisfatti. Ma la stessa molteplicità delle vie cui ha potuto dar luogo l'esigenza dell'irrazionale basta a dimostrare l'equivoco che in essa si nasconde. Quella molteplicità discende dai motivi antinomici indicati dalla stessa ragione che ha posto l'antinomia e ci fa comprendere che le presunte soluzioni sono al di qua e non al di là dell'antinomia. La pretesa di uscire dall'antinomia di ragione e non ragione mediante una soluzione irrazionale deve essere vana perché in effetti quell'antinomia è posta dalla ragione entro se stessa e l'irrazionale che può derivarne è un termine definito dalla ragione e perciò a sua volta antinomico o problematico. Il fatto che non ci si accorga della sua problematicità si spiega considerando che all'irrazionalismo si giunge attraverso una filosofia — la filosofia dell'irrazionale — la cui esigenza critica, pur essendo in particolar modo accentuata, non

salva dalla caduta nella metafisica e nella conseguente dogmaticità della conclusione. Allorché per evitare i miti della metafisica si fa il tentativo di saltare fuori della logica, in effetti si costruisce una metafisica il cui dogma è, in termini generici, l'antilogica e, in termini specifici, la singola definizione in cui a volta a volta quell'esigenza si esprime. Sorgono così i varî miti ai quali abbiamo accennato: il senso, la natura, il sentimento, il mito della necessità del mito, l'azione, la volontà, la potenza, il comodo, la riuscita, il solipsismo, l'unico, lo slancio vitale, l' inconoscibile, l' indifferente, il relativo, e quanti altri l'umana mente nella sua inquietudine ha saputo e saprà escogitare. Ma ognuno di questi miti in tanto può soddisfare e arrestare il processo del pensiero in quanto il pensiero, esauritosi nello sforzo per giungervi, si è già arrestato ed ha arbitrariamente posto il suo limite, così come avviene in Cartesio, in Hume, in Kant, in Hegel o in qualsiasi altro filosofo moderno non appena cede all' ingenuità del sistema. Ché se così non fosse, l' irrazionalista, giunto al suo mito — ad esempio che la vita sia sentimento — potrebbe pure in apparenza rinunziare a definirlo e lasciarlo perciò nella sua irrazionalità — un certo non so che — ma dovrebbe tuttavia distinguerlo da ciò che quel mito non è — non sentimento — e in particolare distinguere l' irrazionale dal razionale, con ciò facendo risorgere il problema. Che è quello che avviene a ognuno di noi allorché, trascinato dal senso o dall'amore, è niente altro che senso o amore, ma pure nel suo stato di rapimento sente il terrore del non-senso e del non-amore e questo terrore

vede a poco a poco ingigantire e insieme risorgere il dualismo e il problema. E l'irrazionalista che afferma essere la vita senso o amore, e pensa al rapimento di là dai problemi e dalle soluzioni, ha la ingenuità di non accorgersi che è di fronte a carta, calamaio e penna e che pone in termini di logica il dolce ricordo del rapimento. Realtà e ricordo: ecco l'antinomia. Alla stessa guisa il volontarista inebbriato dal mito della potenza o dell'unico, che si rinchiude nella sua persona e cerca la gioia servendosi del mondo come strumento del suo arbitrio, non può a un certo punto non porsi faccia a faccia con se stesso e fare oggetto di riflessione il suo egoismo, la sua potenza, la sua unicità. Oggetto di riflessione: e perciò immediata restrizione del presunto tutto a un termine di problema, liberazione della coscienza dal dogma di se stesso. E, in senso inverso, per l'opposto irrazionalismo dello scetticismo e della disperazione, per quanto grave sia la caduta nella negazione, non può non esservi tuttavia, fin quando la vita continua, il continuo risorgere del nulla come problema e la necessità di liberarsene in qualche modo, sia pure facendone la metafisica o esaltandolo nell' invocazione e nel canto. In ogni caso la fuga dall'antinomia con l'appello all' irrazionale si rivela illusoria, ingenua e dogmatica quanto la metafisica che con essa si vorrebbe evitare. Anche questo disperato tentativo, per quanto abilmente compiuto e rinnovato in molteplici forme, ha rivelato la sua incosistenza.

LO STORICISMO

L'inconsistenza di un irrazionalismo postulato con criteri logici doveva ben presto far rinascere l'esigenza di una soluzione dialettica dell'antinomia. E si ritorna a Hegel, ma arricchiti per un verso dell'esperienza del positivismo, per un altro della ricchezza di motivi delle tendenze antintellettualistiche. Sì che, sulle orme di Hegel, si va in cerca di un positivismo assoluto e di un antintellettualismo assoluto, che sia capace di correggere l'errore propriamente hegeliano e insieme gli errori delle filosofie posthegeliane, superando in una concezione più critica i dogmatismi in cui quelle soluzioni si erano cristallizzate. È un movimento di idee che si potrebbe definire di *riforma della dialettica* e che fiorisce un po' dappertutto, dall'Italia alla Francia, dall'Inghilterra all'America, ma che soprattutto in Italia raggiunge il massimo sviluppo e le formulazioni più profonde ed organiche. Forse perché il terreno sul quale si effettua il ricongiungimento con Hegel è quello della storia, dove la concretezza della dialettica sembra si dimostri senza possibi-

lità di dubbi, e proprio su questo terreno la speculazione italiana poteva riallacciarsi alla propria tradizione dall'umanesimo in poi e particolarmente al creatore della *Scienza nuova*: la storia che è fatta dagli uomini e che perciò è intelligibile dagli uomini: la storia che, liberatasi attraverso l'idealismo kantiano e postkantiano del dualismo vichiano, diventa storia di tutta la realtà, senza residui di trascendenza.

Ecco la realtà: è questa che sta dinanzi agli occhi, nella nostra coscienza, nei nostri ricordi, nelle testimonianze, nei documenti, nella scienza, nell'arte, nella filosofia. È questa, di cui viviamo giorno per giorno e che ogni giorno nasce e muore, in un eterno rinnovarsi, in una coscienza sempre più profonda di se stessa. Perché andare fantasticando di un mondo al di là, di una causa che gli dia origine, di un fine trascendente, di un problema insolubile, che è tale solo perché non va posto? L'evidenza del mondo come storia sembra a un certo punto tale, che non si riesce più a capire come sia potuta addirittura sorgere l'idea di qualche cosa fuori o prima o dopo di esso: la realtà ci si dispiega dinanzi con la infinita vicenda delle cose e noi dobbiamo viverne il meglio che sappiamo superando con tutte le forze il dolore nella gioia, l'errore nella verità, senza aspettare nulla all'infuori di quello che riusciamo ad essere e a fare noi stessi. Ogni mito scompare perché svanisce la ragione stessa del mito, l'antinomia kantiana non è più insolubile perché viene a mancare il noumeno che si oppone al fenomeno.

Se non che questa storia, ovvero l'esperienza che la costituisce, non è un caleidoscopio in cui sia impossibile discernere un qualsiasi ordine, e l'immanenza del tutto non diventa sinonimo di immediatezza insuperabile di cose e di stati d'animo. Contro l'irrazionalismo, il nuovo storicismo rivendica la razionalità del reale e si preoccupa di determinare il principio unificatore dell'infinita molteplicità. Il mondo è storia e cioè continuo divenire, ma non un flusso caotico e incongruente, in cui tutto precipiti nell'indifferenziato o nell'indifferenziabile, bensì divenire che è processo, svolgimento, secondo un'ulteriore legge che ne renda concepibile la discriminazione e la determinazione dei valori.

A questo punto il problema si complica e col risorgere dell'esigenza razionalistica della dialettica hegeliana si sottrae nuovamente il divenire alla sua immediatezza e si torna a solidificarlo nel sistema. È naturalmente un sistema meno rigido, in cui la fluidità e la ricchezza dell'esperienza è smentita meno palesemente ed anzi esaltata e illustrata al di là dello stesso sistema, ma, imboccata quella strada, non è possibile sottrarsi veramente alla logica del dualismo di divenire e di legge non diveniente del divenire, e l'antinomia non superata da Hegel risorge con la stessa forza perentoria e con essa il mito della soluzione.

Una prima soluzione è quella della realtà o della storia come Provvidenza. Il filosofo, che sembrava non riuscisse più a dare un significato alla trascendenza, si pone ora di fronte al mondo, lo guarda svolgersi attra-

verso i millennî, e riconosce in esso una mente, un pensiero, che convoglia logicamente tutta l'apparente congerie irrelata degli eventi: la logica della storia o la Provvidenza, che spiega il bene e il male e trascende nella sua serenità ogni nostro odio o amore. E noi siamo sue creature, strumenti del suo infinito e intelligente operare, così come sono sue manifestazioni e strumenti le cose della natura e le istituzioni degli uomini, nella loro continua formazione e risoluzione in nuove e più comprensive espressioni. Sì che a noi non resta se non comprendere la legge dialettica dell'operare della Provvidenza e adeguarci ad essa, senza inutili velleità di contrapporci al processo storico e di disconoscerne la spirituale necessità. Allora all'affermazione generica della Provvidenza segue l'analisi della sua legge e la dialettica si precisa nei suoi varî momenti. Lo spirito diventa un fatto di cui si studiano le leggi e la filosofia si abbandona al mito rivelandosi ancora una volta metafisica.

La natura contraddittoria della soluzione fa risorgere naturalmente l'antinomia che si tentava di superare nel processo dialettico. Anzi l'antinomia si moltiplica nei diversi aspetti della presunta soluzione e il groviglio delle contraddizioni diviene inestricabile.

La più palese delle antinomie che ne risulta è quella tra la realtà e l'io che in essa vive. Diventato l'individuo creatura della storia, il determinismo del positivismo si riaffaccia nei termini più rigorosi, annullando ogni libertà e responsabilità. La nostra azione acquista il carattere di necessità della legge naturale e consente

soltanto una spiegazione, non mai una valutazione. Il soggetto della storia è la Provvidenza e gli individui debbono sentirla operare in loro così come la vedono manifestarsi nelle piante, negli animali e in genere nei fenomeni della natura. Lo stesso conoscere la dialettica e l'adeguarsi ad essa è logicamente un fatto della Provvidenza che si realizza nella nostra coscienza e noi non dobbiamo dedurne alcun criterio di azione o alcun senso di dovere, perché logicamente dal fatto non può dedursi l'atto. Il conoscere si conchiude in se stesso come il fatto del conoscere.

Ma intanto noi agiamo e giudichiamo e valutiamo e rivendichiamo la nostra libertà e responsabilità, né possiamo negare che il mondo della storia viva di questi elementi dell'azione, inconcepibili dal punto di vista logico. L'antinomia tra realtà e io, che si pensava di poter risolvere col determinismo, ha bisogno di generare un'ulteriore antinomia di teoria e pratica e di far riapparire sul terreno della pratica tutto ciò che era stato logicamente negato. Libertà, responsabilità, dovere dell' individuo si chiariscono come illusioni necessarie o strumenti dell'azione, forze operanti in noi in virtù della stessa Provvidenza. Antinomia terribile e inumana, questa, la cui provvidenzialità si può fino a un certo punto comprendere nei limiti in cui essa resta implicita e inconscia, ma si converte in una mostruosa ironia per il filosofo che riesca a intenderla e continui tuttavia a impegnarsi nell'azione come se non l'avesse intesa. Ironia che, del resto, avvolge e vanifica tutta la filosofia così con-

cepita, allo stesso modo come il determinismo del positivismo distruggeva *a priori* il valore della teoria del determinismo. Perché, in effetti, il filosofo che, a differenza degli altri filosofi, riesce a guardare alla Provvidenza e a riconoscere in essa la realtà, o trova in sé un criterio e una forza con cui porsi di fronte alla Provvidenza, come soggetto di fronte a oggetto, e allora diventa condizione della Provvidenza, con ciò stesso negandola; o, invece, questa forza non trova e alla sua teoria non può dare che il significato di una delle tante manifestazioni della Provvidenza, sullo stesso piano delle altre filosofie, e allora la teoria perde ogni valore e la Provvidenza si rivela come la stessa problematicità dell'antinomia.

Che è poi, sotto altra veste, ancora l'antinomia di una filosofia della realtà come divenire, che tuttavia ha bisogno di sottrarsi essa al divenire, con ciò uscendo dalla realtà o negando che la realtà sia divenire. Perché, quando il filosofo della dialettica, dopo aver distinto la forma dello spirito o la legge del suo divenire dal contenuto sempre diveniente, si avvede della contraddizione e cerca di negare il dualismo di forma e contenuto, affermando il divenire della sua stessa filosofia, non può non avvolgersi all' infinito nel circolo antinomico senza possibilità di salvezza. Per un verso egli deve affermare la superabilità della sua dottrina, che postula l' identità di filosofia e storia della filosofia e non può chiudere la storia; per un altro verso, invece, deve riconoscere alla scoperta di quella identità un va-

lore eterno, senza il quale tutto precipiterebbe nel vuoto. Per un verso la sua teoria rivela la forma assoluta e immodificabile del divenire di ogni cosa, per un altro verso si trasforma essa stessa in contenuto del divenire vanificandosi e con sé vanificando ogni concetto di forma, contenuto, divenire, storia, filosofia.

A questa concezione che potremmo definire positivistica della dialettica, se ne è opposta un'altra che potremmo a sua volta definire volontaristica. Con un processo di interiorizzazione della realtà nell' io, ogni dualismo di individuo e Provvidenza, di teoria e pratica, è eliminato, e dinanzi alla mia volontà creatrice ogni limite svanisce. Tutto quel che esiste — natura e uomini, passato, presente e futuro, vita e morte — esiste soltanto nella mia coscienza, nell'atto per cui io lo faccio essere. Ciò che dava luogo all'antinomia era il dualismo di io e non io, di soggetto e oggetto, di individuo e Provvidenza, ma, una volta dimostrata l'assoluta immanenza della realtà nel soggetto, scompare la ragione stessa del dualismo, e con essa ogni possibilità di ricostituire un mito fuori di me. Nell' infinità dell'autocoscienza sono riuscito ad assaporare la vera libertà e, lungi dal sentirmi condizionato dalla realtà che mi circonda, so di esserne incondizionata condizione io stesso.

Come di fronte al fatto del positivismo era sorta l'esigenza di un atto di potenza che si era concretato nel-

l' ideologia dell'unico, così ora al fatto di una realtà dialettica si contrappone l'atto di un io anch'esso unico e risolvente in sé l'universo.

Se non che a questo secondo unico si giunge attraverso una posizione polemica con il primo, e propriamente sul terreno della dialettica, che non consente il facile abbandono all' irrazionalismo e all' ideale di libertà come arbitrio. Quell'unico era tale soltanto come velleità, ché, in effetti, doveva cimentare la sua volontà con quella degli altri in una lotta di tutti contro tutti, in cui si poteva soggiacere e scomparire. Quell'unico, soprattutto, era soggetto alla vicenda della vita e della morte, e rivelava, in tale sua empiricità di animale transeunte, l' impotenza del suo ideale di potenza. Ora, invece, sul terreno dialettico della sintesi degli opposti ogni empiricità viene superata e con essa l'alterità degli uomini e delle cose e soprattutto la fatalità del nascere e del morire. Ma perché questo sia possibile occorre che io trascenda me stesso e mi consideri uno tra gli altri, come oggetto tra gli oggetti, e possa pensare al giorno della nascita e a quello della morte della mia persona empirica, possa considerare i miei bisogni sullo stesso piano dei bisogni di tutti. Io divento, in altri termini, contenuto della mia riflessione e cioè mi sdoppio in due persone, in due io, uno contemplato e uno contemplante, uno soggetto, come tutte le creature, alle leggi della natura e della coesistenza con le altre cose, un altro invece coscienza di sé e di tutto, fuori dello spazio e del tempo, perché ragione di essi. È questo secondo io

— l' io trascendentale — il vero soggetto, l'atto immoltiplicabile in cui l' infinito diventa realtà.

***

Come negare il fascino di quest'attualismo in cui la più profonda esigenza dell' irrazionalismo è potenziata dalla più rigorosa delle dialettiche? Lo sforzo antintellettualistico e antimetafisico ha raggiunto una raffinatezza critica difficilmente superabile e la difesa contro l'accusa di dogmatismo è divenuta serrata e guardinga come non mai. Di fronte al nuovo immanentismo la dialettica hegeliana si è chiarita nel suo aspetto intellettualistico e il problema della deduzione delle categorie ha cambiato di significato. Finché le categorie possono numerarsi, esse sono particolari e statiche, sì che la loro dialettica non può non rivelarsi apparente e il loro sistema non decadere nella metafisica. Categorie non sono soltanto alcuni concetti cui competa, a differenza degli altri, la qualifica di universalità, ma tutti i concetti dai più apparentemente comprensivi ai più apparentemente poveri ed empirici; anzi categorie sono anche le intuizioni, le percezioni, le sensazioni, e tutte le possibili determinazioni della realtà, perché tutte non sono, in fondo, che le infinite determinazioni dell'unica infinita categoria dell'atto o dell' io in esse realizzantesi. E cade perciò ogni concezione della filosofia come sistema di categorie, perché il sistema si allarga a tutta l'empiria e s'identifica con la storia, e tutta la storia poi s' identifica con l'atto

che la pone e che continuamente la sistema. La realtà o la storia, in altri termini, si libera dall'oggettività opaca dell' ignoto e del mistero, e diventa trasparente a se stessa nell'autoconcetto. Il suo conoscere è il suo agire o il suo crearsi e perciò il suo sistema è il suo continuo autosistemarsi.

Le conseguenze etiche dell'attualismo sono adeguate alla concezione dell' infinità della categoria e rivelano lo stesso sforzo antintellettualistico rivolto contro il moralismo. Ogni norma trascendente di condotta è negata nella maniera più perentoria e l' ideale di vita acquista il carattere di processualità proprio di tutto il reale. Negata l'alterità degli individui, l'altruismo è, sì, risolto nell'egoismo, ma in un egoismo in funzione dell' io trascendentale, che si realizza vivendo di una vita sempre più comprensiva di uomini e di cose, in un'unione essenziale che dà rigore e nuovo più profondo significato al principio fondamentale del cristianesimo. Gli altri sono me stesso ed io assumo nell'agire la responsabilità di tutti svolgendomi in un processo comune di autoeducazione. Come nel campo della conoscenza non trovo di fronte a me una natura estranea ma liberamente costituisco il mondo nelle sue determinazioni e nella sua logica, così nel campo della morale non mi piego a un imperativo che io debba fatalmente riconoscere, ma pongo il mio ideale — un ideale sempre più alto via via che riesco a sollevarmi ad esso — e nell' ideale liberamente posto unisco a me tutti e tutto. Lo sforzo antintellettualistico, teso nell'ansia dell' infinito, par che dia final-

mente la gioia della vittoria e il senso del divino pervade la mia coscienza.

Ma perché la liberazione avvenga e la contraddizione del soggettivismo irrazionalistico sia superata, è necessario, come si è visto, far leva sulla distinzione di io empirico e io trascendentale. Il che implica, evidentemente, un'analisi di questi concetti e della relativa dialettica e una determinazione dell'essere e della legge del divenire dell' io trascendentale. A poco a poco una serie di concetti deve formarsi intorno ai primi due (soggetto e oggetto, essere e divenire, natura e spirito, unità e molteplicità, ecc. ecc.) e la serie deve comporsi in una *teoria* che ci rivelerà la vera *natura* dell' io. Certo, anche questa teoria sarà posta dall' io, che in essa si autosistemerà liberamente e tornerà ad autosistemarsi rinnovandola e trasformandola, così come rinnova sempre se stesso o il mondo che con l' io coincide. Ma, pur cercando di evitare l'obiezione con una finezza che riesce a dare la illusione di averla definitivamente controbattuta, l'attualismo non ha potuto non porre una differenza tra il creare dello spirito e la teoria del creare e cioè tra storia e filosofia. Il tentativo di superare l'antinomia di divenire e di essere o legge del divenire è stato grandioso e l'audacia nella riforma della dialettica di Hegel ha potuto far credere di aver raggiunto la mèta, ma il dualismo dei termini è rimasto, sia pure sotto un fitto velo, per poi riapparire in modo sempre più evidente nelle conseguenze teoriche e pratiche. Anche qui la definitività della scoperta è in contraddizione

con la scoperta e la scoperta non sarebbe niente se non fosse definitiva.

* * *

Le conseguenze del movimento di riforma della dialettica hegeliana sono, in realtà, tutte connesse al dualismo insuperato di una concezione che, postulando il divenire dello spirito, lo chiude nella sua formula. E per quel tanto, perciò, per cui esse sono alimentate dalla coscienza dello spirito come infinita e assolutamente libera autocreazione appaiono profondamente innovatrici e rivoluzionarie; per quel tanto, invece, per cui esse direttamente rivelano la coscienza della definitiva scoperta e determinazione della natura creatrice dello spirito, diventano immobili e dogmatiche come nel peggiore scolasticismo. E siccome l'abito mentale del filosofo della dialettica si costituisce attraverso la precisazione della formula dialettica del divenire, è proprio l'aspetto definitorio e conclusivo quello che finisce per avere il sopravvento e per rivelarsi in un atteggiamento tipicamente conservatore.

L'espressione più evidente di questo fatto si ha nella storiografia dell'idealismo, tutta vòlta alla precisazione della processuale scoperta della dialettica e manifestamente insofferente e incurante di ogni motivo estraneo alla linea di quel processo. Il che si può constatare in particolar modo nel giudizio espresso sui movimenti speculativi posthegeliani fuori o contro il problema della

dialettica. Convinti della necessità di procedere alla riforma del sistema di Hegel, i neoidealisti hanno immediatamente ricongiunto a esso la loro opera, svalutando, quasi come deviazioni inutili e incongruenti, il positivismo e le correnti irrazionalistiche del secolo scorso e dei primi decenni di questo. La loro riforma, che pure risente, come abbiamo potuto constatare, in tanta e così essenziale parte di queste presunte deviazioni, non riesce quasi mai ad aver coscienza di tali legami e finisce, quindi, non soltanto per falsare il giudizio storico, ma anche per precludere ad alcuni germi fecondi inconsciamente assimilati di svilupparsi e di dare i frutti che sarebbe lecito attenderne. Le accuse e gli spunti ironici rivolti al positivismo e all' irrazionalismo hanno raggiunto troppo spesso un'acredine polemica affatto sproporzionata e ingiustificata e hanno fatto coinvolgere nella condanna elementi vivi e vitali, la cui assenza ha rivelato poi alcuni dei limiti più gravi della nuova concezione.

Tipica, a questo riguardo, è stata la posizione assunta dal nuovo idealismo di fronte alla scienza, dal positivismo esaltata come unico sapere e ridotta a valore pratico dall' irrazionalismo. Dopo l'evidente riduzione all'assurdo della dialettica hegeliana nella filosofia della natura, non si è pensato che la critica rivolta a questa parte dell' Enciclopedia dovesse necessariamente estendersi a tutto il metodo dialettico e si è voluto arbitrariamente estromettere dal sistema la così detta scienza empirica. Tra l'universale, riassunto nella filosofia come sistema delle leggi del divenire dello spirito, e l' indivi-

duale, in cui l'universale o lo spirito si realizza come storia in continuo svolgimento, non si è trovato posto per le leggi matematiche e naturali che sono state spinte al margine del processo della realtà. Valendosi, infatti, di motivi tolti alle correnti irrazionalistiche e distolti dal loro effettivo significato perché ridotti nella loro portata e nelle conseguenze di carattere metafisico, si è tentato di ridurre le leggi delle scienze a pure convenzioni pratiche estraniandole dal mondo della teoria; oppure, difendendo l'unità di teoria e pratica, si è cercato di trovare per esse un posto nell'ambito della dialettica degli opposti, facendole passare a volta a volta dal momento della soggettività o dell'arte al momento dell'oggettività o della religione, riconoscendo infine la loro essenziale filosoficità o universalità, ma con non poche restrizioni e ambiguità. Il fatto è che il nuovo idealismo non ha avuto sensibilità per il mondo della scienza, perché non ha compreso il suo valore di ricerca infinita. Che cosa sia la realtà ce lo dice la filosofia e siccome la filosofia ci dice che è creazione, creare bisogna nel flusso infinito della storia con la coscienza dell'assoluta libertà dello spirito. Dio è stato raggiunto e nel suo processo di realizzazione non v'è posto per la ricerca.

L'incomprensione del positivismo, dell'irrazionalismo e del valore della scienza ha poi condotto il nuovo idealismo all'eguale incomprensione di tutti i motivi rivoluzionari di carattere politico, sociale e istituzionale che a quelle manifestazioni sono direttamente o indirettamente collegati. Qui si precisa in particolar modo il ca-

rattere peculiare della riforma della dialettica e si concreta la concezione della vita e il conseguente abito mentale che vanno sotto l'etichetta dello storicismo. E qui si accentua il carattere conservatore del movimento scaturente dall'antinomia dell'essere determinato e del divenire indeterminato. Poiché nel divenire non si riscontra alcuna legge che spinga ad accelerare o a ritardare il ritmo della creazione e poiché nell'essere della definizione dello spirito riposa la certezza dell'assoluta razionalità del reale e dell' infinito valore dell'atto che non può non esaurire tutta la realtà, il motivo dinamico della creazione è sopraffatto dal motivo statico della sua conoscenza filosofica e vengono a mancare o almeno a rendersi tenui e indistinti i motivi dell'azione. D'altra parte la formula stessa della dialettica, per cui la realtà cresce su se stessa superandosi sempre ma non disperdendo nulla della propria creazione, fa diffidare di ogni innovazione radicale e tale da costringere al sacrificio di cose e istituti che hanno una tradizione. La tradizione, che è interna alla dialettica della creazione, finisce col diventarne il momento principale e col non consentirne un rapido sviluppo; assume anzi a poco a poco la consistenza di un mito — il mito del passato — al quale il presente s' inchina nel timore di perderlo in un indistinto futuro. Così si spiega il terrore e lo smarrimento del filosofo idealista di fronte a ogni evento rivoluzionario come di fronte a ogni programma di azione che comprometta troppo palesemente i quadri della società in cui ha consolidato le proprie abitudini. È la

filosofia della creazione che teoricamente può apparire la più dinamica che si sia mai concepita, ma che in realtà si converte nel buonsensismo più conformista e più borghese.

In politica egli non può andare al di là del riformismo o del così detto gradualismo. Ha fede passiva negli istituti vigenti e non riesce neppure a porsi in modo effettivo il problema della loro sostituzione. E quando sul terreno filosofico è tratto ad accostarsi a qualche ideologia di carattere rivoluzionario, vi gira intorno saggiandone i motivi più astrattamente speculativi e non riesce a prendere atto di ciò che vi è di tipicamente nuovo. Il che ha trovato la più persuasiva conferma nella strana incapacità a comprendere i motivi più profondi del socialismo, pur dopo aver avuto dimestichezza con Marx ed essersi astrattamente cimentati con la sua dialettica. Nella coscienza della sintesi di reale e ideale è sempre il reale che trionfa nella sua immediatezza e l'ideale, il più delle volte, ha bisogno di convertirsi nel fatto compiuto per essere riconosciuto, compreso, giustificato ed esaltato nella sua razionalità. Solo allora infatti esso diventa concretamente essenziale al processo e ha superato definitivamente il carattere di utopia e la pericolosità di ideologia negatrice e distruttrice.

Per tale polarizzazione della sintesi più verso il reale che non verso l'ideale, l'idealismo converte a poco a poco e senza averne consapevolezza la sua esigenza spiritualistica nell'opposta naturalistica, e la considerazione della storia si colora di un fatalistico ottimismo, che

conduce all' inerzia della posizione contemplativa. Nella superiore logica della Provvidenza sono giustificati il bene come il male ed entrambi servono al meglio, sì che, pur guardando teoricamente a quest'ultimo, si indulge a tutto ciò che sembra contrapporvisi e si conclude che le vie del Signore sono infinite e che conviene secondarle senza astratte e sterili ribellioni. Né la situazione cambia sostanzialmente allorché alla Provvidenza si sostituisce l' io trascendentale, perché anche questo, dialetticamente contrapposto all' io empirico, acquista di fatto una sua propria consistenza, entificandosi in una soggettività che ci trascende nella necessità e perfezione del suo essere diveniente.

Il criterio di vita che può derivarne è soltanto quello della sempre migliore manutenzione della storia e si esaurisce nell'ideale burocratico della buona amministrazione. Il che si chiarisce in tutte le conseguenze etiche dell' idealismo e si precisa poi nell' ideale educativo della sua pedagogia. La scuola che può risultarne è, sì, quella umanistica, in cui al di là di tutte le possibili specificazioni si cerca di formare l'uomo nella sua realtà spirituale e nella totalità dei suoi aspetti, ma di un umanismo storico e letterario consolidato come modello intangibile attraverso i secoli. Non l'uomo, cioè, del secolo XX nella grandiosa moltiplicazione delle esigenze e nel ritmo sempre più celere della vita, ma l'uomo che può risultare dalla ricostruzione del passato, secondo gli esempî e l'opera dei classici a cui è tanto difficile accostarsi con animo non gelido. Non la scuola forgiata con gli stru-

menti della vita di oggi, bensì la vecchia scuola umanistica liberata dalle scorie e raffinata nelle sue espressioni, dove regnino incontrastati greco e latino, Cicerone e Orazio, dove storia e filosofia diano la coscienza di ciò che il mondo è stato. Un'educazione, insomma, fondata soltanto sul libro, anzi sul classico, senza immediato contatto con l'operare, tutta conchiusa nelle pareti delle aule scolastiche monotonamente riproducenti i non superati modelli dei secoli scorsi. E tutto questo perché si pensa che per creare bisogna anzitutto acquistare coscienza di sé, cioè della storia, la quale può procedere soltanto da sé a sé; che per pensare e creare in infinita libertà occorre guardarsi dall'arbitrio e muovere dall'interna legge del pensato e del creato; che per volgersi all'avvenire convien tenere ben saldi i piedi nel passato. Del passato, dunque, la scuola deve darci coscienza e soltanto a questa condizione può poi aprirci le porte del futuro e congedarci: va e crea!

Creare? Ma che cosa? Non ci ha forse detto la filosofia che *res gestae* e *historia rerum gestarum* si identificano? E allora, usciti dalla scuola, non possiamo non accorgerci che quel passato era presente, che quell'acquistare coscienza di sé era lo stesso creare, che il libro era tutto, che lo studio era la vera azione e che l'uomo, insomma, era il classico. Ci accorgiamo, in altri termini, che dalla scuola può uscire un tipo d'uomo soltanto, l'uomo di scuola, il professore, lo storico, nei limiti di una storia che si esaurisce nell'ieri e che non ha occhi per la realtà che ci circonda. Ci accorgiamo, infine, con tanta pena, della

terribile e disumana opera che si compie in nome dell'umanismo estraniando dalla realtà migliaia e migliaia di giovani, costringendoli a vivere per anni tra opere greche e latine, che scivolano sulle loro anime, le logorano, le ottundono, senza mai entrarvi, e le chiudono alla vita di cui pure sarebbero state capaci. Dall' ideale dell'uomo intero, concepito come unità indissolubile di teoria e pratica, si precipita ancora nella retorica, nell'artificio e nella menzogna.

Un siffatto storicismo, figlio della dialettica, è oggi trionfante, e di esso si fanno paladini convinti e irremovibili anche e forse soprattutto coloro che vanno insorgendo e gridando contro l' idealismo. Nella lotta contro la trascendenza e contro i limiti del pensiero e dell'azione, si tenta la risoluzione di tutto nell'assoluta immanenza del processo storico, ma è proprio la storia, poi, che acquista a un certo punto la maiuscola, divinizzandosi e traducendosi in un mito da cui tanti altri scaturiscono, avvolti nella sacra veste della tradizione. E di fronte ad essi ci si inchina senza più discutere e con tanta maggiore reverenza quanto meno li si discute, anche se in essi non sia ormai rimasto che un nome senza contenuto.

***

Il risorgere dell'antinomia dal seno della dialettica, il graduale solidificarsi del nuovo idealismo nell'astratta coscienza della sua formula e soprattutto le inevitabili conseguenze retoriche hanno provocato un indistinto mo-

vimento di reazione e di dissoluzione. E vi è stato chi, nell'ambito stesso dell' idealismo, si è sforzato di rendersene conto per individuare il punto debole ed eliminare ogni eventuale residuo intellettualistico che si celasse tuttavia nella dialettica riformata. Spinti dalla stessa logica del processo e dalla conseguente impossibilità di ritenere definitivo il sistema delle leggi del divenire, si è dato inizio a una serie di superamenti e di superatori, sempre più invischiati nella contraddizione e irrimediabilmente trascinati nel circolo vizioso di opporsi al sistema con un sistema. Ma ben presto il carattere scolastico e sofistico di questi tentativi e l'evidente loro sterilità hanno condotto all'esaurimento il processo di riforma e hanno finito col metterne in risalto l' insuperabile carattere antinomico. D'altra parte la conferma storica dell' incapacità di agire politicamente nei momenti decisivi, e il ripiegamento su posizioni di immediato conformismo o di sterile negazione e incomprensione, hanno troppo manifestamente rivelato il carattere contemplativo di una filosofia che si proclamava dell'azione ed hanno potentemente contribuito a chiuderne il ciclo.

Ma intanto il tramonto avveniva senza che nessun nemico avesse trionfato e senza nessuna battaglia perduta, anzi nel momento della più grande e incontrastata affermazione. Nel campo teorico la polarizzazione di tutto il movimento speculativo verso il nuovo idealismo e l'accanimento della polemica contro di esso dimostravano l' inesistenza di altri indirizzi che potessero validamente contrapporvisi. Ogni tentativo si infrangeva contro la

ferrea logica di una dialettica perfezionata attraverso un secolo con il contributo di pensatori di eccezione, e l'evidente inferiorità degli avversarî non poteva non inorgoglire e rafforzare la fede. Sul terreno pratico, poi, e della realtà politica, non soltanto non erano mancati il riconoscimento esplicito e la possibilità di disporre di strumenti di singolare potenza, ma la stessa ideologia rivoluzionaria e il nuovo regime che ne risultò si rivelavano filiazione dell' idealismo, nel duplice aspetto di filosofia dell'azione e dello storicismo.

La coscienza dell'esaurirsi dell'idealismo durante il suo trionfo sembrò a un tratto illuminare la ragione della contraddizione. L' idealismo finiva come filosofia proprio perché, distruggendo la filosofia, aveva vinto l' intellettualismo. Non si trattava, dunque, di superare l'attualismo e di procedere ulteriormente nel lavoro di riforma della dialettica, ma soltanto di negare che esso potesse continuare a presentarsi come sistema o come teoria dello spirito Una volta pervenuti alla coscienza dell'atto, unico modo di realizzarlo è quello di coincidere col processo di creazione, escludendone ogni legge presupposta e tramutandone la stessa definizione nella coscienza definiente. L' idealismo stava degenerando perché insisteva nell'analisi della formula della dialettica senza vincerla nell'assoluta immanenza dell'azione di cui aveva pur posto in luce la rigorosa esigenza. L' impalcatura che era servita per la costruzione doveva essere buttata via perché potesse cominciare la vita cui si tendeva, e invece si continuava monotonamente a curarla, a rafforzarla, a per-

sezionarla, senza accorgersi ch'essa era diventata inutile e inibiva ormai la realizzazione del fine che le aveva dato origine.

Posto così il problema, apparve ben presto quel che potesse significare un attualismo che fosse tale nello spirito e non soltanto nella lettera. E si comprese perché il nuovo movimento idealistico fosse rimasto chiuso di fronte a problemi e manifestazioni di indiscutibile valore; perché non avesse inteso il positivismo, il socialismo, la scienza; perché non avesse avuto occhi per tutte quelle espressioni spirituali che ripugnano al rigoroso criterio di una filosofia sistematica. Nel sistema anzi si vide il limite e la fine dell' idealismo e si cercò di salvare l'attualismo negandolo come teoria dello spirito. Allora l'esigenza antifilosofica del senso comune, rafforzata dall'esperienza di millenni, si concretò in una precisa istanza e nacque la tesi dell' identità di scienza e filosofia.

Muovendo dalla considerazione storica del rapporto tra scienza e filosofia da Hegel a oggi, si è cominciato col negare un dualismo delle forme della conoscenza e un dualismo di conoscenza e di pseudoconoscenza e si è sollevato il sapere scientifico al piano di quello filosofico. Non si è temuto, a tal riguardo, di rivalutare l'esigenza hegeliana dell'enciclopedia con l'estensione del metodo dialettico alla filosofia della natura, né di riconoscere il valore della stessa esigenza monistica nel positi-

vismo. Ma si è cercato al tempo stesso di chiarire le ragioni per cui i tentativi di Hegel e del positivismo non erano riusciti e di risolvere il problema nei termini di un attualismo, in cui fosse eliminata ogni estraneità della forma rispetto al contenuto e in cui l'autocoscienza dell' infinito, negata come filosofia, si risolvesse nella creazione continua della scienza.

« L'attualismo », si diceva, « inteso a rigore, deve condurre alla conclusione che la filosofia non è una particolare forma del sapere, ma l'universalità d'ogni sapere, sì ch'essa non può avere in nessun senso un campo autonomo d' indagine entro il quale sia lecito al puro filosofo conseguire un qualsiasi risultato o risolvere un qualsiasi problema Considerata la questione in tali termini, possiamo pur dire che la filosofia non esiste e che il filosofo è un retore in balia di fantasmi, degno di tutta la satira che lo ha accompagnato fin dai tempi più remoti. Fantasmi infatti sono le categorie o gli universali in cui ha sempre cercato di irrigidire la realtà, e fantasma è la stessa idea del mondo quando la si voglia determinare fuori del mondo stesso. L'attualista può illudersi che un contenuto proprio rimanga tuttavia alla filosofia dopo aver negato la categoricità dei cosiddetti concetti filosofici: egli può credere che al di là di tutte le categorie esista quella dell'unità o della realtà in cui il problema trascenda ogni ricerca particolare o ogni disciplina scientifica per restare oggetto esclusivo della pura speculazione; ma quando così pensa smarrisce il senso della concretezza della categoria e si taglia la strada per l'ulteriore

cammino. Certo, non è facile convincersi che l'affermazione della spiritualità del reale non implichi tutta una serie di ricerche e di argomentazioni suscettibili di una sistemazione autonoma; non è facile, e, in un certo senso, non è possibile, poichè v' è e vi sarà sempre il bisogno di fissare per astrazione il momento dell'universalità; ma è pur necessario persuadersi che l'astratto ha significato unicamente in funzione del concreto e per quel tanto che in esso si risolve. La filosofia, in altri termini, è nella scienza e non al di sopra della scienza, e ogni volta ch'essa presume di porsi a un livello superiore con ciò stesso immediatamente si cangia in un mero verbalismo. Di che l'esempio più manifesto può trovarsi proprio nell'ambito dell'attualismo, dove l'estremo antintellettualismo troppo spesso viene a coincidere con il più fatuo intellettualismo. Si comincia con l'affermare che tutto è spirito, si dimostra pazientemente l'assurdità di tutte le obiezioni sollevate dai critici, si mettono in luce tutte le conseguenze di tale affermazione, si ripulisce l'affermazione stessa dei cosiddetti residui intellettualistici, si proclama infine ad altissima voce che l'attualismo è un'etica e non una gnoseologia, e, dopo aver detto e ridetto tutto ciò fino alla sazietà, si guarda ai miseri ignari di che cosa lo spirito sia. Ora è chiaro che, se questo dev'essere la filosofia, non v' ha più differenza di sorta tra materialismo e idealismo, e dire che tutto è spirito val quanto dire che tutto è materia: se differenza v' è, essa non può trovarsi che nel diverso modo in cui vanno affermate quelle proposizioni, sì che il materialista può e deve limitarsi alla

sua constatazione conclusiva, laddòve l'idealista non può dimostrare la sua verità altrimenti che attuandola nella concretezza del fare, nella scienza ».

Con il processo di identificazione di scienza e filosofia si pensava di poter risolvere l'antinomia di essere e divenire o di forma e contenuto dell'atto. E contro ogni eventuale accusa di implicita ricostituzione di una teoria dello spirito si credeva di poter rispondere in anticipo che: « chi obiettasse che queste considerazioni non sono proprie di una scienza particolare, ma trascendono tutte le scienze particolari per ricostituire un abbozzo di pura filosofia dimostrerebbe di non aver compreso che cosa implichi il passaggio dall' intellettualismo all'attualismo. Questa è, sì, filosofia, ma non più pura filosofia, ché anzi è sorta dall'esperienza scientifica ed è indispensabile ad essa. Essa può trascendere tutte le scienze e significare tuttavia qualche cosa, in quanto rappresenta l'universalità di una *determinata* esperienza scientifica e non può intendersi fuori di essa. Se io affermo che « lo spirito è creazione », in tanto posso dare significato a questa frase in quanto ho esperienza della creazione, so che cosa creazione significhi, perché ho creato e creo qualcosa. Sì che la frase può pure stare a sé e trascendere ogni creatura, ma solo in quanto sorge e trae valore da un determinatissimo creare. E il ragionamento può tuttavia non convincere lo studioso di filosofia, ma solo perché egli non si cimenta con una particolare disciplina scientifica: se tentasse la prova, si accorgerebbe che quella filosofia in cui ha fede è astratta e non può essergli di guida nel

nuovo cammino: sarebbe cioè costretto a ricostruirsi la sua filosofia nell'atto stesso della costruzione della scienza e si persuaderebbe dell'abisso che corre tra la filosofia in cui crede e la scienza che gli è ignota. — Positivismo? E sia. Non è il caso di insistere su questioni terminologiche, quando si sia chiarita storicamente la nuova posizione speculativa. Ciò che importa è di porre bene in evidenza i caratteri peculiari della filosofia nei confronti della scienza, per cui si possa insieme rigettare la concezione aprioristica di una filosofia che viva di vita autonoma, prima e senza la scienza, e la concezione empiristica di una filosofia che sorga dalla giustapposizione delle scienze, attraverso un presunto processo induttivo. La filosofia invece non è che la coscienza critica della stessa scienza nel suo unico processo storico, e si vanifica ogni volta che da quel processo si astrae per la velleità di raggiungere una maggiore concretezza e universalità ».

Nonostante tale risposta anticipata, le obiezioni nel senso preveduto piovvero d'ogni parte e ad esse si cercò di controbattere con nuove precisazioni. « Il fisico », si esemplificava, « non può costruire la sua scienza se non distingue il fenomeno fisico dal chimico, dal biologico, dal matematico, ecc., e per fare la distinzione deve porre e risolvere il problema del rapporto tra queste scienze. Ora, il fisico che discute del rapporto tra fisica e chimica e il chimico che discute del rapporto tra chimica e fisica fanno una terza e una sopra-scienza o approfondiscono la propria, vale a dire approfondiscono la coscienza

della particolarità della fisica e della chimica? Io non nego, dunque, che si possa e si debba discutere dell'unità e del problema teologico; dico soltanto che questa discussione, per non essere astratta e mitologica (è la mitologia che nego, non la teologia !), deve sorgere sul terreno di una particolare esperienza scientifica. Solo a questo patto si può davvero intendere che cosa sia filosofia e si può concretamente porre il problema del rapporto di scienza e filosofia. Distinguere la scienza dalla filosofia significa particolarizzarle tutte e due, e porre l'esigenza di un terzo sapere che sia la coscienza del loro rapporto. Perché la filosofia non sia una particolare scienza e non richieda a sua volta una sopra-scienza, occorre proprio ch'essa sia in ogni scienza particolare. Chi nega la filosofia, o, che è lo stesso, l'universalità della filosofia, e, insieme, la validità della scienza, è il filosofo che distingue l'una dall'altra, non chi nella scienza ritrova quella richiesta di concretezza che è appunto la filosofia. Soltanto così Dio non si particolarizza, non diventa contenuto di una particolare scienza e non si materializza nel mito ».

Che questa conclusione riuscisse a liberare l'attualismo da ogni sopravvivenza intellettualistica, e che con essa si fosse giunti a superare in modo definitivo l'astratto formalismo della dialettica, parve confermato dal fatto ch'essa scaturiva da un'esperienza scientifica nella quale l'attualismo si era cimentato per dimostrare la propria fecondità. L'esperienza aveva dimostrato che nella soluzione dei problemi particolari il puro criterio formale

non poteva dare risultati degni di considerazione e che anzi occorreva negarlo e ricostruirlo nel processo stesso della scienza particolare perché questa potesse chiarirsi e svolgersi ulteriormente. Non si trattava, dunque, di una affermazione generica e di un'astratta presunzione, ma di un risultato conseguito in una paziente opera di lunghi anni in cui il valore concreto della identità aveva avuto modo di rivelarsi al di là delle previsioni. D'altra parte lo stesso processo evolutivo si verificava nell'ambito dell'azione politica, dove al conservatorismo tipico dello storicismo sopra illustrato si sostituiva un movimento decisamente rivoluzionario, che mirava a superare, dopo averli risolti in sé, liberalismo e socialismo. Si usciva, insomma, dagli schemi di una teoria presupposta e si arricchiva la dialettica della varia esperienza scientifica, intendendo la scienza nel significato più lato di attività consapevole.

Se non che, per quanto i risultati fossero convincenti, per quanto sicuri si fosse della risposta data all'accusa di formalismo — tanto più ch'essa proveniva da chi si muoveva nell'ambito di un formalismo anche maggiore e propriamente di quello che si voleva distruggere —, e per quanto, infine, la fede nell'opera di costruzione fosse di continuo alimentata dalla esperienza della sterilità dei tentativi condotti per altre vie, un dubbio ha cominciato lentamente a prendere forma e poi a precisarsi in un interrogativo assillante e infine a comporsi nella inesorabile veste dell'antinomia. Quell'universalità

che si è riusciti a raggiungere vincendone la trascendenza che la dissolveva nello schema della dialettica e traducendola nell'assoluta immanenza dell'esperienza scientifica o nell'autocoscienza operante, è, poi, vera universalità? Il fatto di essere riusciti a trasportare la dialettica, dal sistema filosofico posto fuori del sapere scientifico, nel processo delle stesse scienze particolari ha consentito, certamente, l'identificazione di forma e contenuto e di essere e divenire, ma chi ci garantisce che forma ed essere siano veramente tali? Se non trascendo l'esperienza scientifica, non riesco mai ad essere soddisfatto delle mie conclusioni, di cui riconosco via via l'unilateralità, o la particolarità, e non sono autorizzato in alcun modo ad affermare l'universalità del processo. D'altra parte l'impossibilità di trascendere l'esperienza scientifica non mi può far escludere ch'essa esaurisca tutta la realtà e che perciò realizzi davvero l'universale. Rimanendo, dunque, nell'ambito della esperienza, la realtà mi si presenta ancora una volta antinomica e m' impone l'ulteriore ricerca. Se, invece, voglio evitare l'antinomia decidendomi per la tesi o per l'antitesi, rinuncio all'universalità cadendo nel mito dello scetticismo o rinuncio alla particolarità cadendo nel mito della dialettica. La dialettica, cioè, mi si ripresenta non come la vera sintesi di particolare e universale, bensì come la determinazione oggettiva ed immobile dell'essere del mondo. La fede in essa implica necessariamente la trascendenza dell'esperienza o, che è lo stesso, l'assunzione dell'esperienza a mito di se stessa.

LA RICERCA

L' indagine fin qui condotta è servita a darci una coscienza esplicita della gravità del problema dell'antinomia e del fallimento dei tentativi di soluzione compiuti dal pensiero moderno. La problematicità della vita ci è apparsa nella sua immediata crudezza al di là di ogni velo che potesse attenuarne l'impressione e concedere alla mente una relativa quiete. Anzi nell' inquietudine si è potuto individuare il carattere peculiare della speculazione degli ultimi secoli, tutta tesa nello sforzo di liberarsi dal mito e di diventare critica al cento per cento.

Volendo ora concretare l'analisi in una conclusione che possa servirci di punto di partenza per un ulteriore processo di orientamento, non possiamo che precisare il significato dell'antinomia in funzione del concetto del mito in cui l'abbiamo vista continuamente decadere. L'esperienza logica e storica ci ha dimostrato il bisogno costante di uscire dal mito e l'assoluta inconciliabilità di pensiero e di mito, e insieme ci ha persuasi

dell' impossibilità di uscirne davvero e dell' incapacità di vivere senza di esso. Il processo antinomico che abbiamo chiarito ci si presenta, insomma, nei termini conclusivi della antinomia di critica e di mito, la cui soluzione non riusciamo a vedere se non in una vittoria definitiva sul mito.

Non è questa, certamente, una conclusione che possa appagarci, tuttavia essa ci consente un'opera di chiarificazione rispetto alle metafisiche sempre risorgenti e ignare della loro ingenuità. Ci consente, in altre parole, di distinguere entro ogni espressione del pensiero moderno i due termini dell'antinomia e cioè il processo critico per cui si riesce a liberarsi dal mito tradizionale, storicamente determinatosi, e il processo acritico che determina un arresto improvviso e la nascita di un nuovo mito come apparente soluzione.

La netta coscienza del ripetersi dell'antinomia, anche se non può darci, allo stato attuale, la chiave della soluzione, dovrebbe valere a metterci in guardia contro l'evidente pericolo e a farci evitare una nuova ingenua caduta. La via da seguire a tal fine è naturalmente quella che tra tesi critica e antitesi acritica volge alla prima evitando costantemente la seconda. Il problema che ora si pone è di vedere se e come ciò sia possibile.

La tesi critica è naturalmente quella del dubbio, che da Cartesio in poi ha in particolar modo caratterizzato il pensiero moderno. Dubito, penso, cerco. In virtù di questa coscienza cade il mito, come in virtù del suo arrestarsi nasce e si consolida. Il problema, dunque, è

quello di poter restare nell'atteggiamento della ricerca fino a che la soluzione della antinomia non risulti effettivamente critica e assoluta. È possibile vivere in atteggiamento continuamente critico? È possibile la vita come ricerca?

***

La nostra sensibilità acuita e la raffinata esperienza logica non possono non farci dare una risposta negativa. E le ragioni si dispiegano subito nella mente e si moltiplicano inesorabili. Intanto si è ammesso che la ricerca è la tesi di un'antinomia di cui il mito è l'antitesi, sì che la scelta di essa, se non è arbitraria, implica il sollevamento della tesi a comprensione dell'antinomia che diventa suo contenuto e la nega come tesi. Con la semplice affermazione di questo punto di partenza l' indagine si è incanalata nella logica escludendo dogmaticamente ogni soluzione extralogica. Il fatto che l' irrazionalismo fallisca in quanto soluzione, perché il suo essere consapevole soluzione esclude la sua irrazionalità, non implica che la realtà del mondo non possa essere extrarazionale e perciò, a differenza dell' irrazionalismo, inaccessibile alla ragione al di là della pura ipotesi. Pensare è quindi già un dogmatico chiudersi nel pensiero e un riconoscere se stesso come logica e la logica come valore. Pensare equivale dunque a cercare, ma insieme a trovare, anzi ad aver trovato, e precisamente ad aver trovato la fede in se stesso, nel mito del pensiero. Se così non fosse,

esso non potrebbe esprimersi nella ricerca e lo stesso concetto di ricerca non potrebbe sorgere. L'attività critica che ci ha consentito di giungere al punto in cui siamo, di scartare tante soluzioni, di raccoglierle tutte intorno a un principio negativo, di dare alimento a un libro il quale abbia una certa unità e un certo significato, implica per ciò stesso il riconoscimento di un vero e di un falso o per lo meno di un più o meno verisimile, comunque di un valore logico che renda possibile la ricerca trascendendola. Ché, infatti, o la ricerca non è davvero finora conclusiva e allora non può essere instaurata sulla base di un criterio logico che non esiste, o si effettua e conferisce a se stessa un significato e allora riconosce un criterio che non può giustificare e cade nel mito.

La stessa conclusione negativa si deve ripetere per il criterio di azione in una vita concepita come ricerca. Eliminata ogni norma di carattere sistematico e tolta alla ricerca ogni direzione perché ogni direzione ne rappresenterebbe il limite, l'azione non potrebbe che procedere a sbalzi e continuamente negarsi frammentandosi in una molteplicità indeterminata di atteggiamenti irriducibili a unità. Anzi il frammentarismo, per diventare davvero coerente con il postulato della ricerca, dovrebbe spingersi a tal segno da convertirsi nel nullismo, in quanto l'atto del ricercare non potrebbe a rigore liberarsi da ogni limite se non liberandosi da se stesso, cioè non divenendo. Il che può chiarirsi pensando all' istante di una qualsiasi decisione di chi volesse agire in modo congruente all'assoluta ricerca. La sua decisione, infatti,

dovrebbe escludere, nel momento in cui si attuasse, ogni altra decisione in senso diverso o contrario e non potrebbe giustificarsi che con l'arbitrio, ossia con il mito. Anche per quel che riguarda la pratica, dunque, occorre ripetere che, o la ricerca si attua, e allora presuppone un mito che la trascenda e la giustifichi, o questo mito non si ammette in alcuna maniera, e allora viene meno la stessa possibilità della ricerca.

***

Il fatto che la risposta al quesito, se sia possibile concepire la vita come ricerca, debba essere di carattere negativo potrebbe far pensare alla necessità di abbandonare senz'altro l'esigenza che si era così concretata e di scegliere altre vie meno intrinsecamente contraddittorie. Se non che quell'esigenza è la risultante di un processo di eliminazione di miti ai quali non c'è più possibile tornare, né, d'altra parte, ci riesce di individuare nuove vie la cui logica soddisfi il nostro senso critico. Non possiamo non convenire che la conclusione della ricerca smentisce se stessa e decade anch'essa nel mito, ma una volta raggiuntala non ci è dato evitarla, senza cadere in contraddizioni ancora più manifeste. Allo stato attuale delle cose, insomma, dobbiamo riconoscere di non avere la capacità di uscire dal mito e di acconciarci a quello della ricerca come al meno dogmatico di tutti.

Ma come giustificare questa preferenza e quale signi-

ficato dare alla *minore* dogmaticità? È chiaro che, dovendo il processo critico metter capo a un mito, ci si possa sentire autorizzati a concludere che un mito vale l'altro e che tanto vale risparmiarsi la nuova fatica. Ed è altrettanto chiaro che, in fatto di miti, l'asserire che l'uno sia meno mitico dell'altro non ha senso fino a quando di essi non possa farsi una valutazione in base a un criterio di carattere non mitico, che si è peraltro riconosciuto tuttora ignoto. Se non che, anche per queste obiezioni, se non è possibile opporvisi in maniera decisiva e non contraddittoria, non è neppure lecito accoglierle rinunziando alla preferenza per il mito della ricerca. E infatti tra questo mito e tutti gli altri non si può disconoscere una differenza essenziale che consiste nella esplicita consapevolezza del mito. Gli altri sono le presunte conclusioni definitive in cui la coscienza si acqueta, certa di aver trovato e di sapere in modo assoluto che cosa la realtà sia; questo, invece, è la conclusione consapevolmente contraddittoria di chi anela a negarla senza tuttavia riuscirvi, è il mito che aspira al proprio annullamento e che dopo aver negato tutti gli altri vede la necessità di negare se stesso, ossia di terminare la ricerca per raggiungere davvero la realtà. È, insomma, e ancora una volta, la caduta nel mito, ma non più l'ingenua caduta di chi non sa di cadere, bensì quella di chi ne riconosce l'attuale necessità e vi si prepara nel modo più circospetto con l'intenzione di rialzarsi appena se ne intravveda il modo. Sì che contro di esso non vale il semplice processo di dissoluzione cri-

tica che ha via via liquidato gli innumerevoli miti affiorati nella storia del pensiero umano, ma potrà soltanto valere la conclusione delle conclusioni in cui la realtà diventerà assolutamente trasparente a se stessa. Laddove, in altri termini, per la critica del mito bastava il *cogito* cartesiano, rinnovantesi di filosofo in filosofo, per questo il processo critico è già esaurito nell'autocritica e l'unica possibilità di negazione è nell'*ergo* non ancora raggiunto. Il mito della ricerca è il pensiero che cerca Dio e che soltanto in Dio può vedere la sua ipotetica fine.

Sarà opportuno notare a questo punto che la forma dogmatica delle ultime affermazioni, come del resto di ogni altra in cui il pensiero si esprime, non deve trarre in inganno e indurre a un eventuale accomunamento del mito della ricerca con gli altri miti storicamente sperimentati e criticamente dissolti.

Quelle affermazioni non escludono, infatti, che senza giungere alla soluzione dell'antinomia non si abbandoni e si sostituisca il mito della ricerca. Ché, anzi, sarebbe arbitrario pensare a una particolare vitalità di esso nei confronti con le altre determinazioni del pensiero. Fra qualche tempo, fra dieci, venti o cinquanta anni, come oggi stesso per chi segua altre vie, il modo d'impostare il problema e di vederne la eventuale soluzione potrà essere ed è evidentemente diverso, sì che la definitività delle affermazioni fatte si manifesta illusoria. Ma l'illusione, in effetti, non c'è, perché in quelle affermazioni v'è già la coscienza della contraddizione esplicitamente

dichiarata col riconoscimento della loro natura mitica; il che non toglie, tuttavia, che, nei limiti di tale natura mitica, esse possano essere negate in altra maniera che non sia quella indicata. La contraddizione è di nuovo manifesta, ma si è di nuovo incapaci di superarla.

Quest'ultima considerazione può valere a chiarire il rapporto che corre tra l'atteggiamento della ricerca e quello dello scetticismo.

Occorre anzitutto distinguere scetticismo da scetticismo V' è quello che si conclude nell'affermazione dell' impossibilità di conoscere e che è stato mille volte confutato con l'accusa di dogmatismo. La sua contraddizione è non soltanto evidente ma facilmente evitabile e quindi affatto ingiustificata: il processo per cui vi si giunge può avere valore critico di dissoluzione, ma non autorizza alla disperata costruzione positiva dell'eterna negazione. Anche per questa negazione, infatti, vale il dilemma che, se essa è certa, lo scetticismo è vinto con una conoscenza di valore assoluto e, se ogni certezza è eliminata, anche lo scetticismo non ha significato; ma il dilemma non è tale da costringere a rimanervi e lo si può superare decidendosi per la seconda alternativa. Si passa in tal modo alla seconda e meno incongruente forma di scetticismo per cui si sa soltanto di non sapere e non si esclude l'eventualità di poter sapere. Allora può sembrare che il dogmatismo sia superato e che lo

scetticismo venga a coincidere con il concetto di ricerca, ma ad una considerazione più attenta non può sfuggire che l' identificazione è impossibile e che la posizione scettica resta al di qua della nuova. Ché, se ci si vuole limitare alla pura negazione del sapere, occorre pure enunciarla in un'affermazione — *so di non sapere* — in cui l'antinomia non consente di arrestarsi e riposare: il sapere e il non sapere coesistono escludendosi reciprocamente e togliendo significato alla loro unione, che si converte in una convinzione dogmatica e fa precipitare lo scetticismo nel mito. Con il concetto di ricerca si acquista coscienza del carattere mitico dello scetticismo e, pur riconoscendo di non aver superato l'antinomia di sapere e di non sapere, la si concreta in una affermazione — *ricerco* — in cui la contraddizione dello scettico è evitata col far risorgere la problematicità esclusa dalla conoscenza del non sapere. Che se poi si volesse sostenere la possibilità di tradurre anche la problematicità della ricerca nella sua autocertezza e il *ricerco* nel *so di ricercare*, si tornerebbe a rispondere che l'obiezione ha una validità indiscutibile e che appunto per questo si riconosce il carattere mitico della ricerca, ma che, ciò non ostante, è possibile passare dal *so di non sapere* al *so di ricercare*, perché il primo sapere arresta e il secondo muove, il primo cioè è veramente conclusivo e il secondo ancora intimamente problematico, il primo ha il carattere perentorio dell'assoluta ignoranza che riconosce e il secondo, invece, sfuma nella problematicità della ricerca in cui vuole concretarsi, il primo postula

un' impossibile conversione nel suo opposto e il secondo cerca di legittimarsi e precisarsi attraverso la ricerca di se stesso.

Una più grave accusa di scetticismo può delinearsi contro il concetto della vita come ricerca allorché si sospetta che in esso sia implicita la certezza di non poter trovare. Pervenuti a quel concetto attraverso una tormentata coscienza dell'antinomia e sul fondamento della constatazione storica del fallimento millenario di tutti i tentativi per risolverla, può sembrare che la possibilità di trovarne la soluzione sia ammessa in virtù della pura istanza logica di non cadere nel dogmatismo, ma che in realtà la fiducia di riuscirvi sia completamente eliminata nell'animo nostro, sì che, in fondo, tutto si risolva in un virtuosismo dialettico ridotto a estrinseca veste di un sostanziale scetticismo. E certamente sarebbe vano nascondersi la realtà del senso di sfiducia di continuo affiorante nella coscienza di fronte al mistero della vita e negare che quel sospetto non abbia un serio fondamento. Ma, d'altra parte, sarebbe difficile negare ogni validità alla istanza logica che ha condotto al concetto di ricerca e ancora più difficile ammettere che la vita possa comunque svolgersi senza una certa fede di trovare. Logicamente, per quanto grande sia il peso della constatazione storica di tutti i tempi, non possiamo dare, senza ingiustificato arbitrio, un valore dogmatico al tempo trascorso facendolo assurgere a criterio fatale del futuro. La stessa storia continuamente ci dà esempi del realizzarsi di tante conquiste ritenute impossibili e apparse nella

luce del miracolo. Più grave è, se mai, la difficoltà di concepire anche in linea di semplice ipotesi, una soluzione dell'antinomia che conduca all'esclusione del dubbio e quindi dello stesso processo del pensare. È la difficoltà di concepire Dio come essere, contro cui ha cercato di combattere e di concludere il movimento della dialettica. Ma come illusoria si è rivelata la soluzione della dialettica, altrettanto illusoria sarebbe la pretesa di risolvere la difficoltà in linea ipotetica, perché in questo caso un' ipotesi che avesse assoluto rigore logico sarebbe per ciò stesso non ipotesi ma definitiva soluzione. L'argomento ontologico sarebbe davvero inconfutabile quando si riuscisse a concepire Dio come soluzione e non come problema.

Alla risposta logica all'accusa di scetticismo si accompagna la concreta fiducia di poter trovare che traspare da ogni atto di vita. L'esperienza mi dice che vivo tra uomini più o meno certi di aver trovato e che la vita si svolge in funzione dei particolari modi di concepire Dio. L'esperienza mi dice, inoltre, che anch' io ho creduto di aver trovato Dio e che di questa fede ho vissuto traducendola nell'azione. L'esperienza, infine, mi dice che se la coscienza dell'errore degli altri e mio è ormai divenuta esplicita, lo è divenuta in virtù di una conclusione contraddittoria che non mi può fare escludere un nuovo trovare. E ciò è tanto vivo e così profondamente sentito che, nonostante il senso innegabile e sempre pronto a riaffermarsi della sfiducia di poter trovare, il pensiero non può restare e non agitarsi e non affati-

carsi con tenacia sempre maggiore, né alla tenacia altro nome può attribuirsi che non sia quello della fede di trovare.

***

Ma se lo scetticismo è logicamente e di fatto superato, difficile è concepire la possibilità di determinare la direzione della ricerca nel suo significato teorico e pratico. L'obiezione del necessario frammentarismo e addirittura nullismo cui logicamente conduce il concetto di ricerca non ha finora ricevuto risposta ed è stata girata con la constatazione della sua insufficienza a evitare la conclusione della ricerca. Ora occorre vedere come la ricerca possa svolgersi nonostante quell'obiezione.

Il miglior modo di rispondere è nell'analisi del particolare determinarsi della nostra stessa ricerca. La quale evidentemente, bene o male che sia, si svolge senza che il frammentarismo la disgreghi fino a renderla impossibile. La spiegazione del suo verificarsi potrebbe, tuttavia, essere data dal permanere e celarsi in essa, sotto l'istanza della pura ricerca, di uno o più miti tradizionali di cui non si abbia consapevolezza. Il che non soltanto non può scartarsi *a priori*, ma deve in qualche modo ritenersi indubitabile e anzi sufficiente a chiarire la possibilità del processo. Ché, infatti, la nuova esperienza, come qualunque altra concepibile, non nasce come un *prius* assoluto; bensì da una determinatissima situazione storica

che è quella che è. Se dovesse avere un inizio assoluto, la mia ricerca sarebbe davvero impossibile perché si troverebbe di fronte infinite vie e, non avendo ragione di preferenza, si disperderebbe in esse senza poterne percorrere alcuna; ma essa si effettua, invece, ponendosi il problema della via in cui già si trova e passando da essa alle vie adiacenti in una moltiplicazione di tentativi il cui seguito è dato dalla contingenza dei fatti e delle situazioni. Poiché è proprio questa contingenza la vita nella sua immediatezza e cioè il problema da risolvere. Chi accusasse di arbitrio la mia ricerca perché si muove su questo determinato binario, che non può non costituirne il limite, avrebbe certamente ragione e potrebbe facilmente ritrovare nelle mie argomentazioni tanti presupposti ingiustificati, ma io non posso cercare di uscirne senza prima esservi dentro, senza, cioè, essere dentro il mio passato, la mia storia. Ho bisogno, in effetti, di pensare e scrivere in una determinata lingua, nel grado di maturità di una particolare epoca, educato allo studio di tanti problemi propri del tempo e del paese in cui vivo, sì che non posso evitare alla mia ricerca di colorirsi in uno speciale modo e di esserne condizionata. Se così deve intendersi lo storicismo, esso è certamente inevitabile, come inevitabile è il problema della vita. Quel che in esso, invece, si vuol combattere, è la presunzione di risolvere il problema con se stesso e la conseguente affermazione della razionalità del reale. È qui che il concetto di ricerca diventa antistoricistico e riconosce nella situazione da cui sorge il suo limite dogma-

tico. Allora l'orizzonte si allarga, il punto di partenza si particolarizza e si pone accanto a tanti altri punti di partenza, la via percorsa è abbandonata e altre se ne cercano con ansia sempre maggiore, e la ricerca corre il rischio di frammentarsi e disperdersi. Dogmatismo iniziale e nullismo finale: questi i due poli fra i quali si muove la ricerca nella sua inevitabile contraddizione; quando la contraddizione fosse evitata, al termine del processo non sarebbe il nullismo ma la verità, e la ricerca sarebbe esaurita.

Per chi ricerca davvero, la storia non può essere che il fatto, cioè il problema, e non si può volere adagiarsi in esso, ma soltanto uscirne, vale a dire risolverlo. In questo senso chi ricerca è rivoluzionario, perché nella rivoluzione vede il tentativo di risolvere il problema della storia, che al conservatore appare risolto o in via di continua soluzione. Ma come dal dogmatismo si passa al nullismo, allorché non si trova, così dall' inerzia del conservatore si passa alla vana distruzione del rivoluzionario allorché il tentativo di soluzione non riesce, e il fatto della storia continua ad essere problema.

***

Con l' idealismo si è tentato di passare dal fatto all'atto e cioè dalla storia come realtà oggettiva alla storia come costruzione del soggetto, autocoscienza e autocreazione. Ma, giunto al concetto di ricerca, se dalla considerazione della storia mi volgo a quella di me stesso, il carattere

della problematicità investe la coscienza e in me non posso riconoscere che un fatto. Il risultato critico dell' idealismo non mi consente, certo, di disconoscere l' impossibilità di trascendere me stesso e di concepire il mondo altrimenti che come coscienza o esperienza, ma ciò non è sufficiente a farmi concludere, perché il mondo, la coscienza e l'esperienza sono ancora il fatto o il problema.

Da Kant in poi e, in particolare, dalla *Critica del giudizio* fino al tentativo odierno di assoluto estetismo si è fatta strada la persuasione che il carattere di interiorità del mondo assicuri all'esperienza un valore creativo o di produzione. E anche quando si è voluto combattere l'affermazione della creazione assoluta del mondo nell'atto dell' io, perché si è intesa risorgere la coscienza del mistero, non si è dubitato di trovare nel sogno dell'arte la certezza della vita creatrice. Una vita di sogno, certamente, che trascorre nel mondo del relativo senza poter mai raggiungere l'assoluto, ma una vita che, pur in questa sua fatale limitazione, riesce a dare il senso del divino e a placare in qualche modo l'ansia dell' infinito. Il che può ripetersi in un certo senso anche per il concetto della vita come ricerca, sebbene poi ad esso manchi la persuasione del valore creativo. Nella concezione estetica la coscienza del mistero si chiude nella certezza dell' impossibilità di raggiungere l'assoluto e il mondo relativo dell'arte diventa l'unico mondo possibile che si assolutizza per la rinunzia all'altro. L'artista si sente creatore e nel suo sogno si libera dalla realtà che non arriva a conoscere e a dominare. Ma appunto perché

la liberazione si accompagna a una rinunzia definitiva, il carattere definitivo di questa non può non investire l'esperienza artistica che vi si oppone chiudendola nel concetto dell'arte e facendola degenerare nella coscienza estetizzante. L'arte diventa un mito e il suo potere catartico è continuamente vanificato dal ritorno della definizione. Nel concetto della ricerca, invece, per quanto in esso si possa riscontrare un carattere mitico, la problematicità è tale che non consente una decisione circa il carattere produttivo dell'esperienza. Nella coscienza di chi ricerca v' è l'ansia di *scoprire* la realtà, come se questa fosse il presupposto della stessa ricerca e ne esistesse al di fuori, e insieme v' è il senso della creazione e del carattere personale di essa. Sento di pensare e gioisco della mia attività, ma sento anche che il pensiero pensa in me e che in me il mondo agisce. Nell'antinomia che risorge, la conclusione dell' idealista o dell'artista mi rivela il suo limite, l'orizzonte si allarga ulteriormente per comprendere l'arte e la non arte e il concetto di ricerca si accentua nella sua problematicità infinita.

***

Nel riconoscimento del fatto della storia e del fatto di me stesso si precisa anche il rapporto del concetto di ricerca con quello di dialettica.

Si è visto come la dialettica consenta di abbracciare la vita in tutta la ricchezza dei suoi aspetti antinomici e

di superare ogni limite presupposto dell' indagine. In essa la contraddizione e la problematicità non sono arbitrariamente scartate, ma riconosciute esplicitamente e poste anzi a fondamento dello stesso processo della vita. Dalla tesi si passa all'antitesi per giungere a una sintesi, che non è conclusione definitiva ma torna a porsi come tesi di una nuova antitesi, e così via, senza che mai si raggiunga una mèta al di là di ogni opposizione e in cui il pensiero si plachi e riposi soddisfatto. Ora è chiaro che il senso più profondo di questa dialettica è la stessa esigenza della ricerca e ha lo stesso carattere drammatico di continuo sforzo per raggiungere l' infinito. Ma si è visto pure come nella dialettica a un certo punto, al di là di tutte le tesi, le antitesi e le sintesi, al di là dell' intero processo del divenire si entifichi una sintesi definitiva, ossia il mito della dialettica che svuota l'antinomia della sua effettiva problematicità. La soluzione, la definitiva soluzione è trovata, e con essa la calma ottimistica. Con la dialettica, infatti, si presume di avere scoperto il segreto della contraddizione, e se la vita è ancora contraddizione, essa non turba più la nostra coscienza, in quanto se ne è riconosciuta la razionalità: ormai si sa che la vita è problema ma è anche continua soluzione e si ringrazia la provvidenza che così sia, perché, se finisse il problema e la soluzione diventasse definitiva, tutto precipiterebbe nel nulla. Il che equivale a dichiarare risolto il problema o a spostare la problematicità dal problema ai problemini, compiacendosi di essa e riducendo il dramma nei termini retorici della rappre-

sentazione. L'antinomia è addomesticata e ammirata nel suo ingegnoso meccanismo dall'alto della coscienza dialettica che vi riconosce la sua perfetta creatura.

La caduta della dialettica nella negazione di se stessa, che in tal modo si è verificata, vale a metterci in guardia contro un'analoga contraddizione per il concetto di ricerca. E occorre dunque precisare con molto rigore la differenza che passa tra le due specie di conclusioni. È vano, intanto, voler negare che anche per la ricerca si tratti, almeno formalmente, di una conclusione e cioè di un concetto che abbraccia l'antinomia senza essere né la sola tesi nè la sola antitesi. Ma questa identità formale non deve trarci in inganno perché vi sono due modi in cui si può verificare nella coscienza l'unità dei termini dell'antinomia, e precisamente il modo della giustapposizione e il modo della sintesi. Nel primo caso l'antinomia non si trascende e resta problema, nel secondo, invece, è superata e risolta. Ora, nel concetto di ricerca, i due termini rimangono propriamente l'uno fuori dell'altro e la coscienza dell'antinomia non si concreta in un nuovo concetto che ne sia la sintesi, ma si continua senz'altro come coscienza dell'antinomia o del problema. E la conferma della differenza si ha nell'arbitrarietà di chi si arresta al concetto di dialettica e nella necessità di chi non supera il concetto di ricerca. Chi, infatti, passando di sintesi in sintesi conclude che la vita è dialettica, allorché pone questa conclusione come tesi dell'antitesi che la vita non è dialettica, non può giustificare la sua scelta, non può logicamente escludere nessuno dei due

termini e si trova nella necessità di cercare una nuova sintesi che sia la vera soluzione del problema non ancora risolto. È lo stesso processo dialettico che gli inibisce di concludere con l'affermazione che la vita è dialettica, perché il processo dialettico non consente di concludere con una tesi. Nel caso, invece, del concetto di ricerca, la conclusione è lecita perché in realtà non è conclusione bensì lo stesso problema: se, infatti, si fa il tentativo di porlo come tesi e si contrappone ad esso il concetto di non ricerca, si vede subito che non v' è arbitrio di scelta in quanto la non ricerca ossia la soluzione non è l'antitesi della ricerca ma la sintesi dell'antinomia, e non la si scarta perché la si ritiene inferiore, ma si anela ad essa senza avere la capacità di raggiungerla, sì che il ripiegare sul concetto di ricerca diventa una necessità e il concetto si rivela non la tesi dell'antinomia ma l'antinomia stessa.

Precisata la differenza e prevenuta l'eventuale obiezione, non si può tuttavia nascondere che anche il concetto di ricerca è in qualche modo sintesi e perciò soluzione dogmatica. Dalla stessa indagine fin qui compiuta, infatti, deve risultare che il concetto di ricerca si giustifica con quelli di antinomia e problema, sì che con pari diritto si sarebbe potuto concepire la vita come antinomia o la vita come problema. E la diversità delle locuzioni non può non rivelare una diversità di contenuto e non conferire al concetto di ricerca un significato peculiare, che, in quanto lo diversifica dal concetto di problema o di antinomia, gli consente un minimo di valore

sintetico o risolutivo. Né, d'altra parte, possiamo migliorare la situazione rinunciando al concetto di ricerca e limitandoci a quello di antinomia o di problema, perché la limitazione sarebbe apparente dovendo il problema vivere nella coscienza e non potendovi vivere che come ricerca della soluzione. A poco a poco, perciò, per una contraddizione che non ci abbandona e non ci consente di vincere in modo assoluto il mito, siamo costretti ad articolare il concetto di ricerca, a metterlo in relazione con quelli di antinomia, di problema, di dialettica, di scetticismo, di azione, di contemplazione, e così all' infinito, fino a delineare un *sistema* della ricerca e a porre un iato fra esso e la ricerca, fra la ricerca e il suo criterio. Allora la ricerca diventa davvero una specie di soluzione e in quanto soluzione o mito può consentire il suo teorizzamento.

L'evidenza di questa conclusione dovrebbe senz'altro dissuadere da ogni sforzo di precisazione del concetto di ricerca, se, ciò non ostante, non risorgesse in noi, ineliminabile, il bisogno di insistervi. Mito e contraddizione non possono arrestarci, anzi dànno nuovo impulso alla ricerca, perché ormai sappiamo bene individuarli e non ci illudiamo di poterli eludere senza prima giungere alla soluzione dell'antinomia. Se la ricerca non fosse un concetto contraddittorio, sarebbe essa la vera sintesi o la vera soluzione e si concluderebbe. Se, nonostante la teoria che ne tentiamo, riappare la contraddizione, vuol dire che soluzione non è e che il suo sistema è apparente. Vuol dire, più propriamente, che la definizione del

concetto di ricerca non può essere espressa in termini logici, che la nostra analisi non può avere la pretesa di una teoria e ch'essa deve limitarsi a mettere in luce una situazione psicologica i cui motivi logici non riescono a comporsi in unità. Essa è in altri termini la coscienza dell'antinomia che si manifesta nel continuo trapasso di tesi in antitesi, in stati d'animo opposti e reciprocamente irriducibili.

Il carattere psicologico della conclusione ci impone un'ulteriore precisazione di alcuni dei principali stati d'animo che riusciamo a individuare nell'atteggiamento della ricerca. Lo stesso dualismo, cui ci costringe, di logica e psicologia fa riapparire in altra veste l'antinomia di razionale e irrazionale che si arricchisce di nuovi motivi e di più vivaci sfumature. Sentiamo ancora, infatti, di non poter uscire dall'ambito della costruzione logica e di non poter parlare di psicologia e di stati d'animo se non in termini concettuali, che non ci consentono di rinunziare alla teoria anche se avvertiamo il bisogno di trascenderla, ma sentiamo al tempo stesso l' inadeguatezza della nostra logica e la radicale problematicità che la investe. L'antinomia in cui essa si esprime e l' incapacità di superare la contraddizione nella stessa formulazione dell'antinomia accentuano la necessità di concepire il razionale e l' irrazionale come termini sullo stesso piano e parimente validi o non validi. Siamo nella logica in

quanto nei suoi termini si esprime il processo critico dei miti ai quali ci contrapponiamo, ma ne siamo fuori in quanto la critica si dissolve a sua volta nel mito: siamo nella logica quando cogliamo la contraddizione in cui si avvolgono i raziocinî altrui, ma ci sentiamo fuori della logica nella coscienza di una contraddizione che i raziocinî altrui non valgono a negare: siamo nella logica perché essa è l'unico strumento col quale costruiamo l'edificio critico e lo distruggiamo, ma non possiamo escludere che il processo di distruzione si debba estendere allo stesso strumento travolgendo la logica. L' irrazionale degli irrazionalisti era un mito soltanto perché sovrastava il razionale e pretendeva di esser certo, vale a dire di essere razionalmente irrazionale: l' irrazionale di chi vive nella ricerca, invece, sfugge all'accusa di mito in quanto si presenta con la stessa problematicità di un razionale, che a sua volta non riesce a superare la contraddizione e per escludere il suo opposto può soltanto costituirsi in mito.

La traduzione in termini pratici di quest'antinomia si ha nell' incapacità di superare la vicenda di fede e disperazione. Chi ricerca vuol trovare e quindi ha fede nella possibilità di trovare e la fede gli dà la forza di rinnovare i tentativi via via ch'essi falliscono. Ma i continui fallimenti e la coscienza sempre più raffinata del carattere drastico dell'antinomia non possono non ingenerare un certo senso di sfiducia e di sconforto. La fede rinasce sempre finché c' è vita e con la vita la necessità della ricerca, ma vacilla pure di volta in volta fin quasi a spegnersi e a far cessare la vita. E chi ricerca sente profondamente

tale alterna vicenda, per cui si pone al lavoro pieno di fervore e di gioia, raggiungendo quasi la certezza di essere sulla buona via e prossimo alla mèta, ma per cui si rilascia anche, d' improvviso, quasi con la certezza opposta della vanità di ogni sforzo e del carattere illusorio di ogni ideale. All'azione segue l'apatia e l' inerzia, da cui ci si riscuote per tornare all'azione, e tra i due opposti si vive come si pensa, nell'attesa della morte o della vita eterna.

***

Se ci guardiamo intorno, dobbiamo riconoscere che l'alternarsi di razionale e irrazionale, di fede e sfiducia, in un dualismo continuo in cui i termini rimangono reciprocamente escludentisi, non è solo la espressione concettuale di una teoria della ricerca, ma la vita nella sua concretezza di ogni giorno. Al di là dei miti in cui la coscienza può essere parzialmente irretita, v' è sempre la pressione dell'antinomia che si dispiega nel flusso degli stati d'animo infinitamente varî e contraddittorî. Mentre seguo, nella tensione di uno sforzo particolarmente vivo, il processo logico del mio pensiero, un ritmo musicale o una frase melodica che mi giunge all'orecchio può destare nell'animo mio un'emozione di gioia o di melanconia in cui il pensiero pare dissolversi d' improvviso per l'affermarsi di una ben diversa possibilità d' infinito. Ma il ritmo finisce, la logica torna e investe con la sua analisi ritmo ed emozione. Poi dalle sfumature di una realtà psicologicamente complicata, si passa alla vita elementare

del mangiare e del bere e nel trapasso sento di non disperdere la educata sensibilità e intelligenza e di investire con essa anche l'atto che più immediatamente mi accomuna all'animale; ma sento anche nel bisogno, nella fame e nella sete, un'animalità irriducibile, qualche cosa di prepotente che alle volte ha il sopravvento e che sempre colora in qualche maniera la mia azione e il mio pensiero Qualche volta mi abbandono e, sia pure per un istante, il bicchiere fa giustizia di tutti i miti e trionfa: esso diventa la vera realtà in cui l'antinomia si dissolve. Se non il bicchiere, l'oblio assume altri nomi che lo equivalgono, a seconda della raffinatezza dei gusti di chi, tuttavia, nell'attimo dell'abbandono travolge ogni raffinatezza e ogni gusto. È l'antitesi netta in cui si converte la tesi di una vita cosciente. Allora la vita diventa ebbrezza e con la stessa rapidità con cui si è sollevata cade poi nella delusione e nel disgusto. Sento rinascere il bisogno delle vette più alte e riprendo l'ascesa con fede rinnovata, sormonto gli ostacoli e mi par che la via meni diritto alla mèta. Salgo e salgo con un senso di sollievo e di gioia, quando a un tratto l'orizzonte si oscura, la vetta si cela ai miei occhi, ho la sensazione di aver smarrito la strada e di essere di nuovo giù, come prima, peggio di prima. E così continuo, tra il sì e il no, la gioia e il dolore, la fede e lo sconforto; ora sicuro di aver capito e di poter andare innanzi veloce, ora certo del contrario e in preda a uno stato di penoso disorientamento; ora conscio della mia forza e della capacità di azione e di dominio della realtà, ora stanco e debole sì che a stento riesco a procedere senza

cadere; ora saldo nella coscienza della mia volontà che sento al centro di tutto il mondo che mi circonda, ora rassegnato alla fatalità di un mistero che mi condiziona e mi riassorbe. Questo sento e di questo stato d'animo è stata ed è intessuta la vita, di là dalla esplicita coscienza che ne ho acquistato con il concetto di ricerca. E il tutto sospeso tra una nascita che non ho voluto e una morte cui non so come prepararmi, in una giovinezza sfuggente che non sa spiegarsi la vecchiaia.

***

Al flusso vario e disordinato degli stati d'animo tento di oppormi con un criterio logico che dia unità alla vita. Cominciò col condannare l'incoerenza come il più grave dei peccati e tento di raccogliere tutte le forze per indirizzarle sull'unica via della ragione. Il tentativo non riesce mai in modo soddisfacente, ma un certo ordine si sostituisce al disordine e la vita par che acquisti un significato e un valore. Nella riduzione sempre più consapevole dei miei atti all'unità del criterio divento a poco a poco orgoglioso del vivere logico e sempre meno capisco e giustifico l'incoerenza. È il processo della chiusura nel mito che lentamente si cristallizza nel giudizio dogmatico e nella condanna perentoria di ciò che al mito si oppone.

Ma, allorché dalla risorta coscienza dell'antinomia traggo la convinzione del carattere mitico del principio logico al quale ho informato la vita e serenamente riconosco l'esigenza di principî diversi e opposti, l'ideale della

coerenza si vela ai miei occhi e nell'unità perseguita comincio a vedere il limite non giustificato del pensare e dell'agire: quel limite di cui si ha l' indistinta intuizione di fronte al filosofo quando lo si accusa di essere troppo logico o si accusa la sua logica di essere fredda e di mancare di umanità. Non troppo ma troppo poco logica o critica è quella coerenza contro cui si reagisce e la sua freddezza o disumanità consiste proprio nel chiudersi in un presunto universale, il quale, essendo in effetti un particolare, respinge illogicamente, e sempre più immiserendosi, ogni motivo di vita che non vi trova il suo posto sistematico. E se il filosofo, nella sua profonda opera di riflessione, può sorridere e guardare dall'alto alla immediata e caotica vita del non filosofo, non si accorge poi che in quella immediatezza si trova pure qualcosa che a lui sfugge e che la sua logica non ha saputo dominare; non si accorge, in altri termini, che la sua filosofia fallisce di fronte alla vita, essendone ancora al di qua e non sapendola comprendere nel suo effettivo significato. Se la sua fosse davvero logica, sarebbe umana e divina insieme, ma siccome tale non è, perché non ha raggiunto Dio, deve risolversi in una pretesa di divinità essenzialmente disumana.

Il senso di più profonda umanità cui dà luogo il concetto di ricerca, liberando l'uomo dalla sua astratta e mitica logica, si esprime nell'esigenza sempre più imperiosa di allargare i limiti della propria esperienza, tendendo all' ideale di un'esperienza totale. Non soltanto non posso più essere uomo *unius libri* e debbo ansiosamente passare di lettura in lettura, affacciandomi in ogni campo

del sapere e guardando con gli occhi di quelli che vi hanno guardato, ma provo anche il bisogno di non limitarmi a un solo modo di vita e di passare io stesso di esperienza in esperienza, uscendo dal guscio delle mie abitudini, della casa, della città, della patria, sempre pronto a vedere e ad ascoltare, sempre teso in una ricerca che è la stessa mia vita. Nel ritmo di questa esperienza sconfinata, nel turbinìo di sensazioni e riflessioni che si succedono nella coscienza, nella moltitudine di uomini e di cose che trascorrono dinanzi alla mente, sento a poco a poco cadere ogni preconcetto e svanire ogni mito. Se non che, nel vorticoso procedere, tolto ogni punto di appoggio e ogni criterio unitario di giudizio, l'esperienza si realizza in uno stato d'animo di disorientamento, che non può non depauperarla e farla scorrere in superficie. L'ideale di totalità che la muove e che è ancora il bisogno di superare l'antinomia e di raggiungere Dio si converte via via nel principio della sua progressiva indifferenziazione e l'ansia della ricerca si attenua e scompare per dar luogo allo stato d'animo indifferente e grigio di chi ha visto troppo ed è stanco di vedere. La totalità alla quale si aspirava non è stata raggiunta e al suo posto non rimane che il nulla.

***

In tal guisa il concetto di ricerca può arricchirsi anche del suo contrario e compiere l'estremo tentativo di vincere il mito in modo definitivo. Qui, sospesi tra il tutto

e il nulla, si acquista una superiore coscienza della libertà e del suo carattere infinito. Caduti tutti gli ostacoli che si frapponevano al cammino della indagine, il nostro senso di libertà non può avere più limiti esteriori e neppure interiori. Gli uni e gli altri sono stati dissolti dalla critica, che non sapendoli valutare non è costretta a riconoscerne la negatività. Nella mia coscienza anelante all' infinito nessuna legge può toccarmi e il dualismo di libertà e arbitrio non ha più significato: l'azione acquista la serenità della contemplazione e ad essa si unisce in una ricerca alla quale ogni esperienza contribuisce, senza che nulla possa opporvisi perché anche l'opposizione l'alimenta.

Tuttavia un limite rimane ed è quello che tutti gli altri riassorbe con essi ingigantendo le sue dimensioni: l'antinomia non risolta. Il cammino verso Dio è libero, ma Dio non si vede e nel suo mistero la coscienza della infinita libertà è oscurata dal suo opposto e assume il carattere problematico della stessa antinomia.

Il senso antinomico della libertà raggiunta vale a chiarire la nota fondamentale della coscienza di chi ricerca. Nella critica compiuta di tutti i miti che incatenavano il mio pensiero ho avuto modo di sollevarmi a una posizione dominante che mi dà la gioia dell'altezza: di fronte all' irrazionalità di chi chiude a un tratto il pensiero in una formula ho coscienza di poter continuare il cammino verso orizzonti allargati all' infinito. Se non che la ragione critica in virtù della quale ho riconosciuto l' irrazionalità delle conclusioni altrui è a sua volta investita da una irrazionalità ancora più radicale, che sca-

turisce dal carattere problematico dell'antinomia estesa a tutta la realtà e allo stesso processo logico. Sentendomi fuori del mito e insieme non riuscendo davvero a superare il mito in cui riconosco di essere tornato a cadere, ho la coscienza della superiorità di chi ha negato ogni falso infinito, ma avverto pure l' inferiorità di chi non riesce a superare il finito. Libero dall' illusione, ho una consapevolezza ingigantita dell' infinito che mi manca, ma, appunto perché sono riuscito a superare l' illusione, ho anche una ingigantita visione di ciò che è il finito che mi circonda dall'esterno e mi divide dall' interno. E quando l' insofferenza per il finito mi spinge alla ricerca, la grandezza della mèta dà vigore insolito alla fede e una gioia sempre nuova mi accompagna lungo il cammino; ma quando, poi, la mèta torna ad apparire lontana, e lontana come non mai, la fede si smorza e con essa la gioia. Di nuovo sento di avere una fede che sorpassa i limiti di quella degli altri, perché più consapevole dell' infinità del Dio da raggiungere, ma di nuovo mi accorgo ch'essa confina con una disperazione maggiore di ogni altra, perché più grande è la coscienza di non saperlo raggiungere. Sento che il Dio di cui gli altri si accontentano è soltanto una vana ombra di fronte alla quale si pone l'esigenza del vero Dio, ma sento pure che tale esigenza resta insoddisfatta e si diluisce in un discorrere senza concludere, in una volontà che si agita tra la necessità e il giuoco, in una vita che non riesce ad avere un significato certo e un valore assoluto.

SCIENZA E FILOSOFIA

Alla luce del concetto di ricerca ci è possibile ora tornare al problema del rapporto tra scienza e filosofia e alla tesi della identificazione delle due forme del conoscere, nella quale abbiamo visto concludersi il movimento di riforma della dialettica.

Risalendo la storia del pensiero, ci si accorge che soltanto nell'epoca moderna si è giunti a porre esplicitamente le condizioni necessarie a distinguere un sapere scientifico da un sapere filosofico. E la distinzione è nata propriamente allorché con l'empirismo si è cominciato a contrapporre una logica a un'altra e ad avere il sospetto che tutto il pensiero antico potesse poggiare su basi inconsistenti. La contrapposizione è avvenuta sul terreno logico col tentativo di determinare un nuovo *metodo* che fosse più adeguato alla realtà del conoscere. Col passare dalla deduzione all'induzione si è ritenuto che l'inversione del processo consentisse una più sicura conoscenza così dell'universale come del particolare e si è iniziato con tale convinzione un lavoro costruttivo che

ha presunto di concludersi in un nuovo sistema del sapere. Quale fosse l' importanza della rivoluzione compiuta non è apparso subito chiaro, sia per l'astrattezza dell' indagine troppo scolasticamente raccolta nel problema del criterio metodologico, sia per la rapida cristallizzazione del metodo nel sistema in cui si riteneva di poterlo fissare. Si è creduto, perciò di aver sostituito una filosofia a un'altra e non si è avuto coscienza di aver iniziato la liquidazione della filosofia e la sua sostituzione con la scienza.

In effetti, il bisogno di non muovere dall'universale per giungere al particolare, ma di poggiare su questo per salire a quello, non poteva non nascere dalla coscienza del carattere mitico di un universale presupposto. In quell' istanza v' è un'accusa di mitologismo a tutta la filosofia e una prima intuizione della necessità di contrapporvi un processo di ricerca tendente al vero universale. Se non che l' intuizione non poté giungere al grado di esplicita consapevolezza, perché l' impulso dogmatico ereditato dalla scolastica spingeva a concepire il processo induttivo come già realizzato e l'universale già attinto attraverso la nuova via. La critica della metafisica passava nello sfondo e dal nuovo metodo cominciarono a fiorire nuovi miti, che assunsero a volta a volta i nomi di sensazione, di natura, di causa, di riflessione, di qualità primarie e secondarie, e tanti altri dello stesso genere, in cui i termini della ricerca si entificavano uno dopo l'altro. Il metodo si traduceva nel sistema, l'empirismo diventava una filosofia o una me-

tafisica e la contrapposizione della scienza alla filosofia si rivelava contrapposizione di due filosofie. E come due filosofie si continuarono nel pensiero moderno e giunsero a Kant ponendogli il problema della loro conciliazione. Kant si accorse che l'empirismo era scienza e non filosofia, ma anche a lui la scienza appariva come conoscenza sistematica e il rapporto tra le due forme del conoscere non poteva perciò chiarirsi; esse rimasero giustapposte, l'una aspirando a convertirsi nell'altra e nell'altra sfumando inavvertitamente: la scienza diveniva conoscenza *a priori* e perciò capace di raggiungere l'universale, la filosofia intesa come metafisica si prospettava l'ideale di raggiungere la certezza della scienza e la filosofia come critica restava sospesa a mezza strada, decadendo anch'essa nella metafisica.

Nella dialettica hegeliana e posthegeliana anche l'antinomia di scienza e filosofia trova la sua sintesi formale, variamente orientata e più o meno esplicita, ma in realtà, col mito della sintesi l'esigenza scientifica si attenua sempre più e tutta la scienza si risolve nella filosofia o ne rimane fuori come pseudoconoscenza. Soltanto con il positivismo l'antitesi metodologica ritorna a porsi in forma perentoria e il processo di liquidazione della filosofia attraverso la scienza può riprendere e consentire ulteriori risultati. Proprio con il positivismo, infatti, si acquista coscienza della fondamentale differenza tra metodo deduttivo e metodo induttivo e si comprende ch'essi non dànno luogo a due filosofie, sia pure opposte, bensì al dualismo di filosofia e scienza. Allora dal riconosciuto

dualismo nasce il bisogno dell'unificazione, ma è naturalmente abbandonata la via di Hegel, per cui la scienza si doveva risolvere nella filosofia e si tenta di risolvere, al contrario, la filosofia nella scienza, accanto alla quale non rimane se non la metafisica ridotta a mitologia. Che poi neanche il positivismo sapesse trarre le ultime conseguenze dalle sue affermazioni è ormai divenuto chiaro e la chiarezza raggiunta ci consente di evitare lo scoglio contro cui esso s' infranse. Adesso sappiamo, infatti, che, come il vecchio empirismo, anche il positivismo s' illudeva di aver raggiunto e di raggiungere continuamente nel processo scientifico la verità di carattere universale e sappiamo, quindi, la ragione per cui dalla sua scienza doveva rifiorire la filosofia di natura metafisica o mitologica.

***

Nel vario intrecciarsi e nel continuo interferire delle due forme del conoscere, un'esigenza ad ogni altra sovrasta ed è quella della originaria contrapposizione dei punti di partenza: l'universale e il particolare che si escludono reciprocamente. E reciprocamente si escludono e si sono sempre esclusi i due atteggiamenti mentali che ne derivano, anche quando tentano di coesistere nel compromesso: quando il pensiero ha avuto fede nella categoria, il sistema del conoscere si è chiuso nella filosofia e in essa non ha trovato posto la scienza: quando, invece, ha avuto fede nell'esperienza, la filosofia è stata

respinta al margine o rinnegata. E se alle volte è sembrato che nell'ambito della filosofia o della scienza vi fosse il riconoscimento esplicito dell'altra forma del conoscere, l'ammissione si è rivelata, di fatto, puramente intellettualistica e formale. Che è poi quello che si riscontra continuamente nella vita, avvicinando persone educate alla cultura filosofica o a quella scientifica; le prime, sicure di essere depositarie del vero sapere e coscienti di una universalità in cui credono di comprendere tutta la particolarità delle singole scienze; le altre, persuase che il loro conoscere sia l'unico che abbia fondamento concreto e indotte a guardare con diffidenza alle elucubrazioni metafisiche. Da una parte, l'orgoglio di chi possiede il tutto e considera ogni altra attività come subordinata e strumentale, dall'altra, l'unica certezza del fatto e l'ironia verso chi se ne allontana per inseguire fantasmi.

Pure, nonostante il profondo antagonismo, una volta precisata la distinzione di scienza e filosofia, l'una e l'altra hanno finito sempre col ritrovarsi di fronte ineliminabile il termine escluso, e sono state costrette a riammetterlo in qualche modo con o senza consapevolezza e non riuscendo a superare il carattere contraddittorio della riammissione. La filosofia non ha potuto, perciò, non riconoscere una qualche universalità alla legge scientifica, sia pure dichiarandola astratta e comunque giustificandola e riportandola nel suo ambito; la scienza non ha potuto non incontrare nel suo processo qualche presupposto dogmatico la cui giustificazione ha dovuto

rinviare alla indagine filosofica, riconoscendone, così, il valore di universalità concreta e di introduzione scientifica. Analogamente, nella pratica della vita, ogni giorno ci vien fatto di constatare che il più metafisico dei filosofi nega il suo atteggiamento aprioristico di fronte alla concretezza della singola verità scientifica e, trascinato dall'esperienza, trascura e contraddice la presunta verità filosofica; così come il più positivo degli scienziati, giunto al confine della propria scienza, comincia a sentenziare per categorie e a costruire inconsciamente la più grossolana delle metafisiche attribuendo ad essa lo stesso rigore che attribuisce alla esperienza scientifica.

La dimostrazione della reciproca incompatibilità e insieme quella della reciproca impossibilità di escludersi rigorosamente hanno fatto pensare a un certo punto che a fondamento del loro presunto dualismo fosse un equivoco via via consolidatosi, e che in realtà il dualismo non vi fosse e le due forme fossero sostanzialmente una sola. Con la tesi della identità di scienza e filosofia si è cercato appunto di dissipare l'equivoco e di potenziare il processo conoscitivo dell'una e dell'altra unificandole e arricchendole dell'esperienza cui esse avevano rinunziato. A tale scopo si è pensato che avesse ragione la filosofia opponendosi a una scienza che non sentiva il bisogno di giungere all'universale e non aveva il senso del problema teologico, e avesse insieme ragione la scienza opponendosi a una filosofia che si distoglieva dalla realtà nella presunzione di aver raggiunto il mondo delle ca-

tegorie e non si accorgeva del carattere mitologico delle sue conclusioni. Si trattava, perciò, di richiamare la scienza alla consapevolezza del problema dei presupposti e dell'assoluta unità, e di richiamare la filosofia a una più profonda coscienza critica che le consentisse di liberarsi dalla categoria cristallizzata nel mito e di far vivere l'idea nel concreto processo di unificazione del molteplice. Quando ciò fosse avvenuto, la dissoluzione della filosofia con carattere metafisico sarebbe stata definitivamente compiuta e la scienza si sarebbe sollevata alla vera filosofia, vale a dire alla coscienza del suo valore universale e dell'unità immanente al differenziarsi del conoscere. La scienza, in altri termini, sarebbe diventata la stessa vita consapevole nella infinità delle sue espressioni, in ognuna delle quali avrebbe riconosciuto il divenire della realtà come unità divina autocreantesi: la storia nel suo farsi.

Se non che, quando nel processo di revisione della dialettica hegeliana e della sua riforma è apparsa chiara, come si è visto, l'impossibilità di superare l'antinomia per quella strada, e anche nel tentativo più risoluto dell'identificazione di scienza e filosofia si è riconosciuto il residuo ineliminabile del sofisma dialettico, la tesi dell'identificazione è divenuta inadeguata e il problema si è riaperto in modo ancora più esplicito. Ché, infatti, pur insistendo nella tesi con il tentativo di un'esperienza scientifica concreta che avesse sempre chiara coscienza della sua natura filosofica, a poco a poco il dualismo è di nuovo affiorato nella coscienza e l'antinomia è riapparsa

con una insolita precisione di termini. Per un verso, al tentativo si giustapponeva la riflessione su di esso, la quale ritornava al margine dell'esperienza e si consolidava in un'esperienza filosofica extrascientifica; per un altro verso, poi, la ricerca scientifica stessa, mossa dall'esigenza dell'universalità e vòlta alla precisazione dei principî e dei confini, finiva col riconoscere i proprî limiti e la propria incapacità di risolvere i problemi con soluzioni che avessero carattere di effettiva assolutezza. Filosofia e scienza di nuovo si dividevano e si escludevano, ma l' iato che si riapriva diventava di gran lunga più profondo per l'esplicita e reciproca esperienza fatta nei due campi con la certezza di aver superato il dualismo. Alla filosofia, infatti, si era costretti a tornare, ma senza avere la capacità di restarvi e di ritrovarvi un chiaro contenuto autonomo; e nella scienza non si vedeva più il modo di rispondere all'esigenza dell'unità concreta non soddisfatta dalla filosofia. Si ripristinava il dualismo, ma senza che si potesse più avere l'orgoglio del filosofo, perché questo aveva dovuto riconoscere il diritto della scienza, e senza che si potesse insistere nell' ironia dello scienziato, che doveva ammettere il suo limite e la relatività delle soluzioni in cui pur aveva avuto fede dogmatica. Si ripristinava, insomma, il dualismo, ma senza che si potesse più dare un significato preciso ai due termini, che diventavano entrambi problematici. Il vecchio dualismo era fondato sul dogmatismo del filosofo — che respingeva lo scienziato o a mala pena gli consentiva un posto in sott'ordine — e

sull'opposto dogmatismo dello scienziato — che irrideva alla filosofia o ne ammetteva tra i denti una funzione non ben precisata. Ma, cessati i dogmatismi per l'esperienza congiunta delle due esigenze e dei due stati d'animo, il nuovo dualismo si negava nell'atto stesso in cui si affermava, e trascinava nella propria negazione quella dei due termini che non riusciva a conciliare.

***

Raggiunta, dunque, nel pensiero moderno la coscienza esplicita della distinzione di scienza e filosofia, il problema del loro rapporto non riesce a trovare una soluzione e si ripropone nei termini della generale antinomia della logica. Tutte le vie tentate per uscirne si sono dimostrate inadeguate. Se si è cercato di negare l'uno dei termini, l'altro non ha potuto vivere senza rigenérarlo nel proprio processo: la scienza che vuol ignorare la filosofia inconsapevolmente la ricostruisce nella determinazione dei postulati della scienza stessa e nel riconoscimento di una vita fuori della scienza; la filosofia che non prende atto della scienza è pure costretta a sostituirla con derivazioni filosofiche che o non valgono allo scopo o si estraniano dalla filosofia e fanno uso dei metodi teoricamente disconosciuti. Se, invece, ci si è acconciati ad ammettere la necessità delle due forme del sapere, la contraddizione è apparsa subito evidente e insostenibile: conoscere non si può che in una sola maniera e cioè con validità di carattere universale e con il senso

concreto del particolare; due conoscenze, che si limitassero l'una all'universale e l'altra al particolare e che non trovassero modo di incontrarsi in una sola forma che le ricomprendesse, non sarebbero due conoscenze bensì due opposte ignoranze. Se, infine, si riafferma il punto di incontro e cioè la vera conoscenza in cui le due presunte si concretano identificandosi, la contraddizione è superata, ma il superamento si rivela dialetticamente formale e l' identificazione, non resistendo alla prova dell'esperienza, riconduce al dualismo.

Né, d'altra parte, potevamo aspettarci un risultato diverso, una volta ammesso il carattere antinomico della vita ed esteso la problematicità alla stessa posizione dell'antinomia. Tuttavia proprio dalla riconosciuta problematicità e dalla conseguente concezione della vita come ricerca ci è ora dato di trarre gli elementi per una diversa impostazione del problema del rapporto tra scienza e filosofia. Non sarà una soluzione, ma comunque varrà a dare una coscienza più esplicita della stessa problematicità.

Si tratta, naturalmente, di confrontare il concetto di ricerca con quelli di scienza e filosofia. E perché il confronto possa avere un significato occorre tornare a precisare, al di là delle varie concezioni, quel tanto di comune che consente di distinguere una esigenza dall'altra. Nella contrapposizione di metodo deduttivo e metodo induttivo e nell'altra di conoscenza dell'universale e conoscenza del particolare, si è visto come la differenza dei punti di partenza esprimesse il bisogno di rifiutare il

mito e di giungere a una certezza di carattere veramente logico. L'universale, e cioè la verità, è l'unico contenuto della scienza e della filosofia, e l'opposizione non riguarda, a rigore, il tipo della conoscenza, ma soltanto il modo di arrivarvi. La filosofia muove dalla convinzione di averla conquistata in modo definitivo e si occupa di spiegarla nel sistema delle conseguenze e dei particolari, la scienza, al contrario, muove sempre dall' ignoto e dal problema e cerca di raggiungere a poco a poco la verità che crede le si sia rivelata solo parzialmente. Ora, se si approfondisce la distinzione in questo senso, le presunte due forme del conoscere cessano di contrapporsi come conoscenze e riappaiono nella nuova veste dualistica di verità e ricerca della verità. La scienza non è più conoscenza del particolare, ché se fosse davvero tale sarebbe per ciò stesso conoscenza dell'universale, ma semplicemente coscienza della particolarità del particolare dal quale tenta di uscire per raggiungere l'universale. E la filosofia può essere, sì, conoscenza dell'universale, ma solo in quanto non è più scienza, cioè in quanto ha esaurito la ricerca. In altri termini, la differenza tra filosofia e scienza o, meglio, tra filosofo e scienziato è dovuta alla opposizione delle convinzioni che sono in fondo alla loro anima e per cui il primo crede di sapere e il secondo di non sapere, il primo è al termine del processo e si compiace di illustrarlo e il secondo muove faticosamente verso un'unità che tuttavia gli sfugge.

Precisata in tal modo la ragione del dualismo e ricondotte la scienza e la filosofia alle più profonde esigenze

che le animano, il concetto di ricerca si identifica senz'altro con quello di scienza. Allora l'antinomia che è stata prima illustrata nel suo carattere di insolubilità si precisa nella coscienza della problematicità dei suoi termini: la scienza tende alla filosofia senza avere ancora la capacità di convertirsi in essa. E le impossibilità di concludere per uno dei due termini, o per tutte e due, o per la loro identità, trovano la giustificazione proprio in questa situazione della scienza che aspira alla filosofia. Se ammettessimo soltanto la scienza, escludendo la concepibilità della filosofia, non potremmo non vuotarla di contenuto e cioè annullarla annullandone la finalità. Essa vive per raggiungere la verità nella coscienza dell'universale e nega che tale coscienza già esista, ma se negasse anche la sua possibilità futura non avrebbe più nulla da raggiungere e quindi da ricercare. Se, invece, ammettessimo soltanto la filosofia, escludendo ogni processo di ricerca, e fossimo certi di aver raggiunto la verità, non potremmo non concepirla perfettamente adeguata a tutta la realtà e immediatamente coincidente con essa, sì che diverrebbe impossibile ogni ulteriore pensiero, anzi il pensiero stesso e perciò la stessa filosofia come pensiero della verità. Se ammettessimo, poi, la possibilità della coesistenza di scienza e filosofia, dovremmo riconoscere che si possa continuare a cercare anche dopo aver trovato o che si possa aver trovato l'universale senza ancora averne trovati i particolari, che è quanto ammettere un universale anch'esso particolare, vale a dire un tutto a cui pure occorre aggiungere qual-

che cosa. Se, infine, ammettessimo l' identità di scienza e filosofia, giungeremmo all'unità dialettica di cercare e trovare, che, come tutte le altre sintesi dialettiche, rivelerebbe il suo carattere formale e rigenererebbe l'antinomia.

Ma se queste impossibilità si sono riaffermate per il nuovo binomio scienza-filosofia nel senso di ricerca-verità, esse invece si eliminano allorché, riconosciuta la problematicità attuale, si guardi alla soluzione, come alla possibilità del futuro. Allora l'antinomia finisce perché si converte nell'altra tra presente e futuro e il rapporto tra scienza e filosofia diventa chiaro. Allora, infatti, è possibile ammettere la sola scienza e si comprende perché essa debba necessariamente escludere la filosofia, che sarà, se sarà, la conquista del domani; è possibile concepire la sola filosofia perché, appartenendo essa al futuro, non è negata dall'attuale impossibilità di chiudere il processo del pensiero e della ricerca; è possibile, infine, concepire la coesistenza di scienza e filosofia vale a dire la futura filosofia come lo scopo e la ragion d'essere della ricerca presente. Soltanto per l' identificazione dei due termini l' impossibilità sussiste perché essa trascenderebbe il carattere problematico dell'antinomia e ne rappresenterebbe la soluzione.

***

Perché, tuttavia, il rapporto di scienza e filosofia sia concepibile nei termini sopra indicati è necessario, come si è detto, ricondurre le due forme alle loro esigenze

essenziali e spogliarle di tutto ciò che nella realtà ne altera il carattere più profondo. L'equivoco, infatti, in cui si trascina il problema della distinzione è dovuto al cristallizzarsi dei due motivi opposti in due specie di reciproco compromesso ideale e pratico.

Il compromesso della scienza è il più evidente, ma anche il più difficile a superare. Essa ha continuamente la soddisfazione di trovare e di riuscire e vede la sua costruzione crescere e ampliarsi, dando luogo a un sempre maggiore dominio della realtà e a una sempre più consapevole certezza di conclusioni. D'altra parte la sua certezza, a differenza di quella filosofica, è condivisa da tutti coloro che alla scienza si avvicinano e che prendono atto dei risultati conseguiti: v'è per essa un consenso generale che, eliminando ogni dubbio circa la validità del processo, non soltanto ne facilita e ne accelera il ritmo, ma permette anche di seguirlo in un'opera concorde nella trasformazione della vita pratica. È naturale, perciò, che questa esplicita sicurezza si confronti con la coesistenza della varietà e reciproca esclusione dei sistemi filosofici e generi un'istanza antifilosofica che tuttavia filosoficamente si afferma opponendo criterio a criterio e logica a logica. Dal confronto, in altri termini, scaturisce la necessità di precisare una verità superiore a quella filosofica, un *metodo* di carattere veramente universale che trionfi dell'instabilità del pensiero speculativo e lo sostituisca in modo definitivo. Allora la scienza si sdoppia e si oppone a se stessa come metodo o criterio o principio scientifico, e la metodologia a poco a poco si

precisa in un vero e proprio sistema, che si distacca dal processo di ricerca, ne smarrisce il carattere processuale e si solidifica in una filosofia. In tal guisa l'opposizione della scienza alla filosofia conduce fatalmente al filosofizzarsi della scienza e al chiudersi della sua attività entro limiti dogmatici, che ne alterano il carattere di pura ricerca e ne restringono arbitrariamente il campo. Scienza diventa sinonimo di alcune determinate scienze o ricerche e ad esse soltanto si riconosce la capacità di scoprire il vero e di discriminarlo dal falso.

Per meglio spiegarci l'origine della conversione della scienza in filosofia e cioè della ricerca nel presunto possesso della verità, occorre rifarci al più generale concetto di esperienza entro cui si determina quello di scienza. Nella serie infinita dei fatti che si presentano alla coscienza e nella problematicità che tutti li investe si cerca di orientarsi e di precisare rapporti sempre più comprensivi nella speranza di attingere l'unità totale che ne dissolva il carattere problematico. I più diversi rapporti si seguono nel continuo frammentarsi della ricerca: v' è quello che si esaurisce in una sola nota, in un gusto, in un attimo di pena e di gioia, in una sensazione di colore, in un moto improvviso; e v' è quello che si estende a più suoni, a più colori, a sensazioni ed emozioni varie ma collegate. V' è il rapporto che appare ai miei occhi soltanto, e v' è quello in cui convengono anche altre persone che con me ripetono l'esperienza. Vi sono infine alcuni rapporti nella cui esperienza convengono tutti e il cui campo continuamente si estende,

arricchendosi di nuovi elementi e riassorbendo altri rapporti più limitati. Ora, è chiaro che nello sforzo di giungere all'unità, cioè al rapporto che, diventando il sistema di tutti, tutti li sottragga alla loro particolarità, la ricerca possa avviarsi con maggiore fiducia verso quelle serie di rapporti che appaiono più sistematiche, più comprensive e più facilmente riconosciute dagli altri. Ed è chiara pure la ragione per la quale a un certo punto, e in mancanza di un rapporto davvero universale, si sia indotti ad attribuire a quelle serie di rapporti un peculiare carattere di validità. Nel confronto tra maggiore e minore comprensione, i termini a poco a poco si assolutizzano e si convertono in quelli di universale e particolare, per cui al rapporto più sistematico si riconoscono senz'altro i requisiti della verità e si abbandonano gli altri al mondo del relativo e dell'opinabile. In tal modo entro il mondo senza limiti della ricerca o della scienza nascono le scienze e in esse si ritiene legittimo monopolizzare l'attività da cui pure derivano.

La coscienza di questo processo ci consente, invece, di risolvere le scienze nella scienza e di renderci conto esatto della loro presunta *verità*. L'esperienza ci dà soltanto dei fatti o rapporti e tra questi anche il bisogno di trascenderli giungendo al loro principio o alla loro unità: ci dà poi alcuni fatti collegati in modo più complesso e sistematico in cui abbiamo la possibilità di ricondurre altri fatti e poi altri ancora, sempre ampliando la loro sfera e rinforzando il loro carattere di organicità. Ma l'ampliamento e la peculiarità di questi particolari

fatti o rapporti non ci autorizza in alcun modo a metterli su un piano essenzialmente diverso da quello su cui poniamo tutti gli altri, i più fuggevoli e asistematici compresi. Sì che, quando ai rapporti scientifici diamo la qualifica di verità e cioè di universalità, o intendiamo parlare della universalità del loro carattere problematico e allora li accomuniamo in questa qualifica agli altri non scientifici eliminando il criterio differenziale, o ammettiamo, invece, un valore positivamente universale e allora trascendiamo arbitrariamente il risultato dell'esperienza giustapponendovi un mito di cui non possiamo rendere conto. La legge scientifica, infatti, se appare come spiegazione e cioè ragione dei fenomeni che contempla, in realtà non spiega razionalmente nulla e si limita soltanto a *comprendere* un certo numero di rapporti, vale a dire a far rientrare alcuni problemi in un problema più grande, che è appunto la legge. E che la legge, a sua volta, sia un problema, ovvero un fatto da spiegarsi, deve apparire evidente a chiunque analizzi i limiti di una qualsiasi conclusione scientifica. La legge di gravitazione universale ci spiega, ad esempio, una serie indefinita di fenomeni, risolvendo apparentemente una quantità molto considerevole di problemi fisici, ma la presunta soluzione non fa che raccogliere quei problemi nel carattere comune della loro problematicità e dare a tale carattere uniforme il nome di gravitazione. Che cosa sia, poi, davvero la gravitazione e come si spieghi la sua legge, cioè quale sia la vera ragione dell'esserci della legge della gravitazione, la scienza non

ci dice: la gravitazione continua ad essere un fatto problematico, opaco o misterioso come ogni altro fatto a cui non si riconosca il valore di verità scientifica. Per essere sul serio una verità, e quindi una soluzione, dovrebbe essere *la verità* e dimostrare il suo esserci non come un dato di fatto bensì come la necessità del tutto. Soltanto allora finirebbe di raccogliere gli altri problemi nella propria problematicità e li risolverebbe nella propria verità assolutamente conclusiva: soltanto allora supererebbe il particolare nell'universale e si differenzierebbe dal fatto per rivelarsi come ragione. Ma allora appunto la legge diventerebbe il sistema compiuto, la soluzione dell'antinomia, la scienza dell'assoluto, la filosofia o la metafisica, e la scienza avrebbe esaurito il suo processo.

***

Che la scienza sia sempre ricerca e non mai soluzione e che quindi non possa mai renderci conto della realtà che comprende nelle sue leggi, dovrebbe essere ormai abbastanza chiaro e insieme sufficiente a eliminare ogni pretesa di filosoficità o di assolutezza delle conclusioni. Nessun matematico saprà dirci sul serio perché due e due fanno quattro, come nessun fisico potrà dirci perché l'oro è giallo: se ce lo dicessero, saprebbero che cosa è Dio e non cercherebbero più. Ogni scienziato che affronta il problema del significato della sua scienza e non si limita ai corollari di teoremi che più non discute, sondando i

confini del campo d' indagine si trova a un certo punto faccia a faccia con certi postulati di cui non riesce a darsi una spiegazione. Essi costituiscono il mistero o il problema della vita. Eppure con quei postulati egli risponde a tutti i quesiti della sua scienza, senza accorgersi che risponde con problemi a problemi: si avvede del mistero quando giunge al confine, ma al di qua di esso è sicuro della verità. E nella sua convinzione lo conferma l'esperienza che — qualunque cosa egli o altri pensino circa l'eventuale spiegazione dei postulati — ciò non tocca la certezza delle conclusioni subordinate in cui tutti convengono. A poco a poco si forma l' illusione di poter spezzare la realtà in due parti, quella che si conosce e quella che si ignora, e pur anelando a conoscere questa seconda, ci si adagia nella prima come su di un terreno saldo e inequivocabile. Non sappiamo quale sia l'origine e la fine del sistema solare, ma che il sole si è levato oggi e tornerà a levarsi domani e nei giorni seguenti lo sappiamo bene e a nessuna mente sana potrebbe venire alcun dubbio al riguardo. Nel fare questa discriminazione non viene in mente che l' ignoranza dell'origine e della fine del sistema solare e la certezza del suo levarsi sono semplicemente due fatti della nostra coscienza che hanno entrambi lo stesso carattere misterioso; che, cioè, la nostra certezza vale quanto la nostra ignoranza e che tutte e due sono infinitamente al di qua della verità, della cui luce hanno bisogno nell' identico modo.

Lo scambio del fatto della certezza scientifica con il

valore della verità, chiarendo la pretesa filosofica della scienza, ci fa comprendere l'orientamento della vita contemporanea verso l' ideale scientifico e tecnico. Caduti i miti filosofici, la scienza li sostituisce particolarizzandosi e assurgendo anch'essa a mito filosofico. E allora i fatti proprî delle scienze in cui arbitrariamente si è limitato il concetto di ricerca o di esperienza hanno assunto un carattere dominante e hanno colorito del proprio mito pressoché tutta la vita. I fatti, cioè, in cui gli uomini convengono in modo uniforme, hanno cominciato a escludere progressivamente quelli ancora non ridotti e non riducibili agli schemi generali, e un modello unico di vita si è andato foggiando attraverso le conclusioni scientifiche e le derivazioni tecniche. Dalla biologia, alla medicina e all' igiene è scaturito il modello della vita vegetativa; dalla matematica, alla fisica, alla meccanica quello del progresso e del *confort*; da esse e dalle altre quello di una politica e di un'educazione che rendono tutto il mondo paese sotto la bandiera dello *standard*. E, come tipica espressione di tutto, la macchina, schiava e padrona insieme dell'uomo, così come la scienza di cui è figlia.

Contro il compromesso di una scienza che si filosofizza e contro le conseguenze pratiche, alle quali abbiamo accennato, si è delineato un movimento di reazione molto vivace, anche se in termini non molto chiari e logica-

mente poco rigorosi. E il movimento ha assunto due direzioni fondamentali, l'una verso la negazione del valore conoscitivo della scienza e la riaffermazione dell'universalità del solo concetto filosofico, l'altra verso una più lata concezione della scienza e dell'esperienza e verso la rinuncia alla determinazione della metodologia scientifica.

Nel primo caso il ritorno alla filosofia non poteva non tener conto dell'esigenza della ricerca implicita nel dogmatismo scientifico ed è avvenuto perciò sulla base dell'opposto compromesso della filosofia con la scienza. La filosofia cioè non si è presentata più come sistema del sapere o della verità bensì come metodologia per la conquista della verità. Insistendo, al solito, sul carattere dialettico della sintesi, si è preteso di dare il vero criterio del divenire della verità; si è detto, in altri termini, che cosa è la realtà, ma, ciò nonostante, si è aggiunto che bisogna continuare a cercarla. La conseguenza di tale dialettismo formale è stata la costruzione di una metodologia posta tra una metafisica vecchio stile, che non ha bisogno di essa in quanto la genera senza esserne generata, e una ricerca storica, che per mezzo suo dovrebbe ritrovare la stessa metafisica, ossia la stessa verità, che si è già trovata. Il circolo vizioso è dato, naturalmente, dall' impossibilità di concepire la ricerca accanto alla verità: se questa è raggiunta, anche in forma generalissima, e cioè come legge della dialettica o del divenire, il suo carattere di universalità investe immediatamente ogni particolare e il principio si rivela sistema compiuto.

Se si continua ad avere l' illusione di poter tuttavia cercare e conquistare la realtà, è soltanto perché di fatto il processo storico si dimostra non finito e implicitamente si riconosce di non aver trovato nulla. Si crede di avere una chiave capace di aprire tutte le porte, ma fin quando lo si crede sul serio si resta con la chiave in mano senza aprirne nessuna, perché al di là di ogni porta si sa di trovare il puro particolare, cioè il niente di fronte all'universalità della chiave; e quando, invece, si comincia ad aprirne qualcuna si torna a cercare la verità, l'universale, e cioè la vera chiave dell'unica porta.

Il carattere di compromesso della filosofia che si atteggia a metodologia diventa ancor più manifesto nei tentativi di applicazione che ne sono stati fatti. Si è preteso che si lasciasse in disparte la filosofia e si procedesse nella ricerca secondo i suoi dettami, ma chi ha creduto di poter seguire il consiglio o si è esaurito in un lavoro storico attraverso il quale è ritornato al punto di partenza o ha cimentato il principio nelle singole discipline e si è limitato a trovarvici la conferma. Vero è che la metodologia filosofica proprio questo sostiene, e cioè l'individuarsi dell'universale, ossia un universale concepito in modo che la sua vita si realizzi nella vita del particolare; ma l'affermazione viene smentita dal definirsi dell'universale, che in tal modo si stacca dal particolare, e dal determinarsi di un criterio di giudizio che si stacca dal giudicato. Perché l'universale vivesse davvero nel particolare e non prima del particolare, la metodologia dovrebbe costituire lo stesso processo di ricerca e non esserne il presupposto;

ma se la metodologia si determina in sede filosofica e deve poi applicarsi ai casi particolari, l'applicazione diventa illusoria e l'universale scivola sul particolare senza entrarvi e tanto meno realizzarvisi. L'universale era già conquistato e il particolare non può aggiungervi nulla. E, in effetti, ogni volta che il filosofo si affaccia al mondo del particolare, o vi vede soltanto l'universale indifferenziato e si limita ad affermare che tutto è spirito o che tutto è atto, ovvero vi distingue qualche cosa e i distinti sono niente altro che i momenti dialettici o le categorie già determinati nel sistema metodologico. Distinguerà, cioè, il concetto dal pseudoconcetto, l'economico dal giuridico e dall'etico, la teoria dalla pratica, l'arte dalla non arte, e ogni cosa catalogherà entro questi schemi, ma entro ognuno di essi, poi, e poniamo entro ciò che è riconosciuto come arte, non avrà modo di distinguere un momento artistico da un altro e comunque caratterizzarli, perché tale distinzione andrebbe fatta con criterî metodologici che non si trovano nella metodologia filosofica. Le distinzioni che a questa interessano sono soltanto le categoriche, vale a dire quelle che in sostanza dovrebbero essere lo stesso universale, ma la distinzione del particolare entro la categoria e quindi la vera distinzione del particolare è estranea alla filosofia e ai suoi criterî di giudizio. Il particolare è pura contingenza e i criterî per determinarlo e distinguerlo sono anch'essi contingenti: il filosofo vi si arresta di fronte e ritorna soddisfatto all'universale che crede in suo possesso. Il tentativo scientifico segnato dal compromesso della metodologia

si esaurisce e, accanto al filosofo racchiuso nel suo bozzolo, riprende faticosamente la strada lo scienziato, attraverso il particolare che riassurge a problema e che annulla nel mistero il presunto possesso dell'universale.

* * *

Il secondo modo di reagire al compromesso di una scienza che si filosofizza è quello di allargare l'orizzonte della ricerca e di sfuggire al limite di un particolare criterio metodologico. Tanto il compromesso in sede scientifica quanto quello in sede filosofica sono stati possibili per la scarsa consapevolezza che il pensiero moderno ha avuto dell'opposizione irriducibile di scienza e filosofia. Operata la distinzione sul terreno filosofico e precisatala nei termini logici dell'induzione e della deduzione, la scienza come ricerca si traduceva immediatamente in scienza come filosofia ed escludeva dalla propria definizione filosofica ogni altra ricerca. Ma fin dall'origine, accanto al concetto ambiguo di scienza, si realizzava di fatto una scienza o una ricerca che superava i limiti dell'empirismo in cui si pretendeva di chiuderla. E allora tutto il pensiero moderno, liberato dalle soprastrutture dogmatiche, si rivela essenzialmente dominato dall'ideale della ricerca e in questo trovano la loro unità anche le filosofie apparentemente opposte. Opposte, infatti, esse sono in quanto filosofie, cioè in quanto incapaci di liberarsi dai miti che vogliono distruggere, ma fondamentalmente unite esse procedono nel bisogno di sostituire la ricerca

al dogma. Empirismo e razionalismo possono apparire come termini antitetici allorché li si guarda nella loro veste estrinseca, ma sono soltanto aspetti diversi di un più ampio concetto di scienza, che a poco a poco si verrà determinando. Questa è l'intuizione così di Bacone come di Cartesio e, se nessuno dei due è in grado di tener fede a un concetto critico di ricerca nel quale far concorrere le due esperienze, è soltanto perché le forze vengono meno e la ricerca si incanala arbitrariamente nel metodo. Il fatto che tanto Bacone quanto Cartesio abbiano dovuto mettere in evidenza sopra ogni altro il problema del metodo, dimostra in modo non dubbio, e al di là delle diverse soluzioni, il carattere fondamentalmente antifilosofico o antimetafisico del pensiero moderno. Carattere che peraltro è subito velato dall'affermazione del metodo, che segna fin dalle origini il compromesso in cui scienza e filosofia, vale a dire l'illimitato bisogno della ricerca e il limite della vecchia metafisica, continuano a coesistere equivocamente. Perché l'equivoco possa eliminarsi, è necessario riconoscere che lo stesso metodo è oggetto di ricerca e che, se fosse veramente trovato, esso non sarebbe propriamente un metodo per l'ulteriore ricerca, bensì la soluzione e la fine di ogni ricerca, la verità nel suo carattere universale.

Il compromesso è diventato esplicito quando, con il positivismo, si è opposto, sì, in modo deciso la scienza alla filosofia e si è cercato di estendere il concetto di scienza all'esperienza in genere sollevandosi alla sociologia, ma la filosofia si è fatta poi risorgere attraverso le

leggi dello sperimentare che avrebbero dovuto consentire la discriminazione del falso dal vero. Allora si è affermato in termini perentori essere il positivismo non una filosofia ma un metodo, e ci si è illusi così di tener fede all'istanza antimetafisica: in effetti, però, il metodo è diventato il criterio per dividere il mondo in due, la realtà e la non realtà, il fatto e il non fatto, e, costringendo la ricerca in una delle parti, l'ha trasformata, senza avvedersene, in conclusione metafisica. E anche quando, di fronte alle accuse di dogmatismo, si è voluto, con presunta spregiudicatezza, far rientrare nell'esperienza ciò che si era arbitrariamente escluso e si è compiuto un certo sforzo per considerare come fatto ciò che prima si era dichiarato illusorio, il carattere particolare e metafisico della ricerca si è conservato nella particolarità del *modo* di sperimentare, che costringeva a vedere di ogni fatto il solo aspetto rispondente al criterio di osservazione.

Se questo è il limite del positivismo e in genere del pensiero moderno nel suo bisogno di ricerca, il passo da compiersi per liberare la scienza dalla filosofia — e spostare la filosofia nel campo della finalità non raggiunta dalla scienza — è quello di negare la possibilità di determinare il metodo o, che è lo stesso, quello di ammettere tutti i metodi e aprire tutte le vie all'esperienza, estendendo il concetto di scienza alla vita consapevole nella sua totalità.

Continuiamo ad essere positivisti, se per positivismo si intende la coscienza di non saper superare il *fatto* e il bisogno di cercare quell'unità filosofica che tuttora ci

sfugge, ma non siamo più positivisti, se positivistica si dichiara la convinzione di aver trovato la via da seguire per raggiungere la verità di domani. La nostra ricerca è, sì, senza criterio e avvolta nella contraddizione, ma ci consente di guardare al di là di ogni muro metodologico, spiando dovunque e comunque un qualsiasi accenno di verità e di gioia. E all'arte possiamo avvicinarci non soltanto come chi, positivisticamente, ne cerca il significato e la analizza secondo certi schemi e la chiude in una certa categoria, ma anche come artisti, che sperano di trovarvi la via di quel Dio che sfugge alla metafisica. Né temiamo di tornare e ritornare alla stessa metafisica per saggiare di nuovo la via che ora ci sembra sicuramente chiusa.

***

Il più ampio concetto di esperienza ci consente ora di tornare alla tesi della identità di scienza e filosofia e di precisarne in modo più evidente il limite metafisico. Anche per quella via si rinunciava alla pretesa di aver realizzato una superscienza e si riconosceva la necessità di muoversi entro il campo dell'esperienza scientifica, ma, se l'esigenza è la stessa, il modo poi di soddisfarla muta radicalmente di significato. Per quella via, infatti, si continuava ad aver fede nel possesso della verità e l'universale non era proiettato in un ideale futuro, ma sentito come immanente alla stessa ricerca scientifica. Il modo di combattere e superare il carattere metafisico della filosofia era quello di negarne l'alterità rispetto alla scienza e quindi di negarne ogni specifico contenuto. Ora, invece,

l'affermazione della scienza e la sua unica attuale possibilità così come la lotta ad oltranza contro la metafisica non significano più negazione del valore della filosofia, ché, anzi, si esclude addirittura ogni valore e ogni verità che non siano quelli filosofici. Chiarita, poi, la natura di compromesso di ogni scienza che si filosofizzi e di ogni filosofia che creda di superare la metafisica convertendosi in metodologia, si afferma in termini perentori che in tanto possiamo e dobbiamo dare un significato alla filosofia, in quanto la identifichiamo assolutamente con la metafisica, alla quale non è possibile rinunciare in modo definitivo senza rinunciare altrettanto definitivamente a dare un senso alla vita. La lotta che oggi si continua e si accentua contro la metafisica ha ragione di essere soltanto perché si volge contro la falsa metafisica, o meglio contro la mitologia, ed elimina gli ostacoli che si frappongono alla ricerca della vera. Poterla raggiungere davvero, in essa annullando la scienza, è l' ideale che colorisce tutta la nostra vita.

Trasferita la metafisica nella mèta ideale della scienza, intesa come esperienza totalitaria o vita consapevole, anche la *cosiddetta* filosofia si particolarizza nelle varie scienze che la costituiscono — logica, etica, estetica, ecc. — e che si accomunano a tutte le altre nel bisogno di giungere alla *effettiva* filosofia. E tra gli innumerevoli modi della ricerca si pone questa stessa nostra indagine, che, come le altre, non può avere la pretesa di trascendere l'ambito della scienza né svolgersi con criteri essenzialmente diversi.

Se non che, a questo punto, ancora una volta la nostra conclusione è costretta a tornare all'antinomia e a esprimersi in termini contraddittorî. Abbiamo, infatti, già riconosciuto esplicitamente il carattere mitico dello stesso concetto di ricerca o di scienza e siamo costretti ora ad ammettere la necessità in cui ci troviamo di far risorgere in qualche modo la filosofia, o la mitologia, contro cui è vòlto il nostro argomentare. Questa nostra indagine, invero, pur volendo essere e non potendo essere altro che ricerca, assume un carattere peculiare di fronte alle altre esperienze scientifiche e non può legittimamente scartare l'etichetta della filosoficità. Opera di ricerca tra le altre, essa segna, tuttavia, quasi un momento di sosta lungo il cammino e contempla se stessa analizzando la ricerca che compie. La conclusione che la vita sia ricerca si stacca, perciò, dalla vita e riassumendola nella sua totalità trapassa, rinnegandosi, dalla scienza alla filosofia.

La contraddizione è manifesta e non vale nascondersela. Essa è già stata analizzata e chiarita, anche se in veste diversa e meno appariscente. Confessata l' impossibilità di escludere il mito in senso assoluto, non era lecito aspettarsi conseguenza diversa, ed è vano illudersi di poter eliminare tale conclusione antinomica finché non si sia in grado di sostituirla con quella definitiva o metafisica. Ciò non toglie che si possa insistere sulla peculiarità di questo nostro mito, vale a dire sul carattere antinomico che gli consente di essere e di non essere, e di fare essere e non essere insieme, come filosofia, l'analisi del concetto di ricerca. È, sì, filosofia perché guarda a se

stessa e a tutte le altre scienze, necessariamente convertendosi in superscienza; ma non è, tuttavia, filosofia, perché come ogni altra ricerca vive nella coscienza di tendere a una verità che le sfugge. La sua universalità è ancora di carattere problematico e la sua natura mitica non è tale da costituire un vero limite all'ulteriore ricerca. È una filosofia, insomma, che si riconosce tale suo malgrado ed aspira a uscire da se stessa per poter diventare davvero filosofia.

ECONOMIA ED ETICA

Il procedimento che è valso a chiarire il rapporto tra scienza e filosofia può seguirsi pressoché negli stessi termini per quello tra economia ed etica. Trovato nel concetto di ricerca il criterio della vita, abbiamo visto quali siano le sue conseguenze nel campo teoretico e come il dualismo delle forme del conoscere si traduca nell'affermazione di una scienza che tende a una filosofia proiettata nell' ideale futuro. Passando ora al campo della pratica dobbiamo evidentemente incontrarci con due forme di azione rispondenti a quelle del conoscere e come quelle in un rapporto dualistico che ne lasci sussistere una, elevando l'altra a sua ipotetica ragion d'essere. Deve potersi, in altri termini, concepire un modo di agire conforme al criterio scientifico e un altro conforme a quello filosofico e deve potersene dimostrare la reciproca incompatibilità.

Anche qui, naturalmente, il punto di partenza deve essere nella contrapposizione di particolare e universale, la quale ci ha consentito appunto di identificare la ricerca con la scienza, ossia con la conoscenza del particolare

che si sforza di liberarsi dalla particolarità. Sul terreno della pratica la contrapposizione si è ripetuta con perfetto parallelismo e si è riconosciuto categoricamente un bene relativo e un bene assoluto, dando al primo, per distinguerlo dal secondo, il nome di utile ed elevandolo a contenuto di una particolare scienza detta economia, così come era stata elevata a contenuto di particolari scienze dette empiriche la conoscenza del relativo. Il bene assoluto, invece, come la verità assoluta, è rimasto patrimonio esclusivo della filosofia e alla logica si è aggiunta l'etica.

Anche il processo storico di differenziazione ha gli stessi caratteri per la teoria e per la pratica. Nel pensiero antico infatti all'unità indiscriminata di scienza e filosofia si accompagna quella di economia ed etica, e bisogna giungere alle origini del pensiero moderno perché al bene assoluto si cominci a contrapporre il concetto di utile. Ma anche questa contrapposizione, come quella del metodo induttivo al deduttivo, si effettua dapprima nell'ambito della filosofia, sì che alla logica dell'empirismo si accompagna, con lo stesso significato, l'etica dell'utilitarismo; e soltanto in un secondo tempo, precisatasi la differenza tra scienza e filosofia, può sorgere l'esigenza di un'economia autonoma da aggiungersi alle altre scienze empiriche, parimente svincolatesi dalla filosofia.

Se non che, giunti alla autonomia delle due forme dell'agire, si delinea pure, a poco a poco, la coscienza della loro reciproca negazione. Come l'universalità della

conoscenza filosofica rendeva quella scientifica pseudoconoscenza, così l'universalità del bene etico deve rendere falso il bene economico. E se, viceversa, si ammette che la scienza ci faccia conoscere il vero e l'economia il bene, la logica e l'etica perdono significato e la filosofia si annulla.

La conclusione che si può trarre dall'antinomia è quella dell' incapacità di superarla giungendo all'assoluto. Come non riusciamo a conoscere la verità, così, invano, aspiriamo alla felicità, e di fronte all'una come all'altra il nostro atteggiamento può essere soltanto quello della ricerca. Potremmo agire moralmente se conoscessimo il bene assoluto e fossimo giunti alla filosofia, ma non possiamo che agire economicamente, per la conquista di un bene che continuamente ci sfugge attraverso la particolarità e la molteplicità dei beni. L'etica è spostata con la filosofia nella pura idealità e la nostra azione è costretta a dispiegarsi come ricerca nel campo della scienza e dell'economia.

***

Prima di giungere alla conoscenza esplicita della vita come economia, intesa questa nel senso di ricerca del bene morale o universale, il pensiero ha oscillato tra i due termini dell'antinomia, sostando a volta a volta nell'uno o nell'altro, ma sempre cedendo al compromesso con quello escluso. E i varî tentativi sono stati compiuti tanto sul terreno scientifico quanto sul filosofico, non senza qualche accenno di incontro su un terreno comune.

La prima affermazione esclusivista del concetto di utile si è avuta, come già si è notato, nella filosofia dell'empirismo, la quale opponendo nella logica il metodo induttivo al deduttivo non poteva non estendere lo stesso criterio alla pratica. Il significato più profondo dell'utilitarismo è proprio in questo carattere induttivo del concetto di utile, per cui l' individuo è sottratto al vincolo di una norma trascendente di presunto valore assoluto e messo sulla via della ricerca del bene. Liberato da ogni criterio estrinseco e presupposto, l'uomo può volgersi con tutte le forze all' ideale che è capace di concepire, al *suo* ideale, che ha, sì, la particolarità della sua persona empirica, ma in quanto segna il limite, cui è costretto ad arrestarsi, nel cammino verso l'assoluto. In tale esigenza l'utilitarismo rappresenta nella storia del pensiero il principio della sostituzione dell'economia all'etica e il criterio pratico della lotta contro la metafisica, ma il tentativo non può riuscire davvero perché condotto sul terreno equivoco di una filosofia che non ha saputo sollevarsi, come pur era nel suo spirito, fino alla scienza. Allora il processo induttivo si è sdoppiato dando luogo per un verso all'effettiva ricerca del bene e quindi all'economia, per un altro verso invece al criterio di se stesso, in esso irrigidendosi con l' illusione di aver esaurito il processo e di essere pervenuto all'assoluto. Per questa seconda via l'utilitarismo ha finito, naturalmente, per rinnegarsi come economia e per convertirsi in una nuova metafisica.

La trasformazione è avvenuta assolutizzando il con-

cetto di utile che era stato opposto come relativo a quello di bene. La relatività era stata vista nella diversità dell'utile di ciascun individuo, ma, pur negando ogni valore universale, che, a differenza dell'utile, dovesse essere riconosciuto da ogni individuo, era rimasta l'esigenza di un'unificazione dei singoli ideali. Si è creduto, allora, di poter mettere insieme, giustapponendoli, i varî contenuti delle concezioni individuali e di poter raggiungere l'assoluto sommando tutti i relativi. Ne è venuta fuori la formula del massimo utile del maggior numero possibile, la quale, non coincidendo con il criterio utilitario di nessun individuo particolare, assurge a ideale etico informatore dell'azione di tutti.

Guardando bene a fondo, anche la formula utilitaristica si spiega con il bisogno di estendere e accentuare l'opera di ricerca, con il chiamare a collaborarvi la massima parte degli individui, ma la coscienza di tale bisogno è troppo velata e implicita perché riesca a non essere sopraffatta dal mito. Il processo induttivo s' interrompe, l'utile si solidifica nell' immobile ideale di ciascuno e gli ideali così materializzati possono essere sottoposti al criterio contabile della somma che ne raccoglie ed esaurisce la realtà. Per ovviare, poi, alla difficoltà derivante dalla constatazione della reciproca incompatibilità degli ideali di alcuni individui, alla somma di tutti si è sostituita quella della maggioranza, pretendendo di trovarvi il valore di universalità già esplicitamente negato. Il salto è avvenuto e la maggioranza diventa il mito della nuova etica in cui l'economia si risolve.

Una siffatta universalità non poteva certamente appagare il senso critico della speculazione moderna e, quando la logica dell'empirismo fu sottoposta al vaglio del pensiero kantiano, la reazione contro l'etica dell'utile fu accanita e perentoria. L'utile fu respinto nella particolarità dell' imperativo ipotetico, e si cercò di garantire il carattere assoluto della norma morale con la purezza incondizionata dell' imperativo categorico.

Ma se il ritorno all'etica potè sembrare risoluto e decisivo, in realtà l'esigenza espressa dall'economia non fu soffocata e riapparve nella stessa contrapposizione di categorico a ipotetico. Guardandosi intorno, Kant si accorse, in sostanza, che ogni criterio d'azione è ipotetico e che il carattere utilitario investe anche gli atteggiamenti più nobili e disinteressati, colorendo di sè perfino la vita religiosa. Il che non va attribuito alla incapacità di attenersi alla norma morale, bensì alla ignoranza del vero principio dell'etica e al suo scambio con i più varî ideali di carattere particolare. Kant, infatti, è riuscito a dimostrare la relatività di ogni criterio di vita e la subordinazione a fini dogmaticamente posti; a dimostrare, cioè, che l'universalità della comune legge morale è apparente e che essa è appoggiata a un mito, il quale imponendosi in modo immediato alla coscienza dell' individuo si risolve nella sua particolarità, ossia nel suo interesse. L'esigenza critica, che lo aveva condotto in sede logica a concludere con l'antinomia, si traduce, sul terreno della pratica, nella dimostrazione della ipoteticità di tutti gli ideali. In questo senso Kant rimase

nei limiti dell'utilitarismo o della economia, così come nella *Critica della ragion pura* non riuscì a superare la scienza per giungere alla filosofia o alla metafisica. Se non che, come dalla scienza egli tentò di passare all'assoluto facendo un salto nel mito, così dall'economia pretese di arrivare all'etica postulando l' imperativo categorico. Il quale è anch'esso un mito per quel tanto che si presenta come soluzione e criterio esplicito di condotta, e, proprio in quanto mito, può dare l' illusione di superare effettivamente il criterio dell'utile e di consentire l'abbandono del campo della ricerca; ma non è poi mito e non vale a trascendere l'economia, quando lo si consideri nella sua realtà più profonda di mera esigenza insoddisfatta. L'accusa di formalismo che si è tante volte ripetuta contro l'etica kantiana è fondamentalmente giusta, perché la formula dell' imperativo categorico non può in alcun modo valere di criterio concreto d'azione, ma questa impossibilità, se basta a svuotare di contenuto l'etica, dà poi un significato veramente critico alla formula trasformandola in ideale da raggiungere o in problema da risolvere. La massima che possa valere da norma universale è davvero il principio della morale, ma è appunto quella che non riusciamo a trovare: noi restiamo nel campo dell'utile, passando di imperativo ipotetico in imperativo ipotetico, spostando continuamente il limite del *se* per raggiungere l' incondizionato, ma l' incondizionato è ancora avvolto dall'antinomia. Quando si avesse la capacità di superare il carattere problematico dell' imperativo categorico, allora la morale diventerebbe

concreta, l'economia si dissolverebbe e non ci sarebbe più bisogno di scrivere prolegomeni alla futura metafisica, perché la metafisica sarebbe presente e illuminerebbe tutta la realtà. L'accusa di formalismo deve mutarsi in quella di compromesso tra economia ed etica e vale soltanto a togliere all' imperativo categorico la pretesa di essere la norma e non l' ideale della norma, la soluzione e non il problema.

* * *

I tentativi ora esaminati di precisare in termini filosofici il rapporto tra economia ed etica sono quelli tipicamente estremisti e perciò tendenti all' ipostatizzazione dell'utile o del bene e alla negazione di uno di essi. Il carattere unilaterale della tesi si è rivelato nella necessità di far posto al termine escluso, elevando l'utile a criterio etico e riducendo la norma morale alla problematicità della pura forma. Ne sono derivate forme compromissorie di cui non si è avuto chiara consapevolezza, ma che hanno praticamente reso inefficienti le soluzioni adottate. Il che ha fatto sorgere a un certo punto l'esigenza di riconoscere esplicitamente l' ineliminabilità dei due termini opposti e la necessità di concepirne la coesistenza o il compromesso come l'essenza della vita pratica. Si è pensato, cioè, di poter distinguere le azioni economiche dalle azioni etiche, intese le prime come volizioni del particolare e le altre dell'universale, ma le une e le altre come momenti dialettici vitali di un unico

processo. Il tentativo ha assunto varie forme correlative ai varî sistemi di riforma della dialettica hegeliana, ma ha dovuto, naturalmente, seguire le sorti del dualismo, già analizzato, di scienza e filosofia. L'utile è stato considerato a volta a volta come astratto o come concreto; astratto in quanto risolto nel farsi dell'azione etica, concreto in quanto relegato in una forma pratica di carattere spurio, analoga a quella delle scienze empiriche. E l'utile nel senso così limitato è stato, infatti, lasciato alla considerazione di quella scienza particolare, più o meno matematica o naturalistica, che è la scienza dell'economia, da distinguersi in modo perentorio dalla filosofia dell'economia. La conclusione non poteva essere diversa e non poteva confermare in modo più perentorio l' identità dei rapporti tra scienza e filosofia e tra economia ed etica. Anche per questa via il movimento di riforma della dialettica si chiude nel suo guscio filosofico e rinunzia a prendere atto del processo di ricerca che si svolge nell'ambito della scienza: la ricerca della scienza economica non ha nulla da aggiungere alla definitività della filosofia dell'economia.

Respinta nella sfera della sua autonomia e sempre più gelosa della propria indipendenza, la scienza economica, intanto, procede nel suo cammino e si incontra per altre vie con gli stessi problemi. L'equivoca coscienza della sua posizione di fronte alla filosofia e all'etica la induce ad altre forme di compromesso, facendole perdere il senso dei limiti e il rigore scientifico. Scienza dell'economia e filosofia dell'economia non hanno la possibilità di preci-

sare, né l'una né l'altra, il concetto di utile né quello di bene morale, semplicemente perché non hanno precisato i concetti di scienza e di filosofia, ossia di ricerca e di assoluto.

Nel suo primo sforzo per costituirsi in scienza, l'economia politica non si preoccupa troppo di limitare il proprio campo di indagine e affronta il problema dell'agire economico nei termini della indifferenziata vita etica, giuridica e politica. Le leggi economiche diventano corollari della concezione individualistica e si innestano immediatamente nella filosofia dell'illuminismo, senza che si possa determinare il carattere specifico dell' indagine del fenomeno economico all' infuori della grossolana e intuitiva nozione del senso comune. In tutta la scienza dei fisiocrati, infatti, il processo di ricerca si esaurisce nelle conclusioni della libera concorrenza e della necessità di escludere l' intervento statale, che erano il contenuto proprio di una ideologia metafisica. Il *laissez faire* è soltanto l'espressione del riconoscimento dell' individuo come valore assoluto e trascende ogni indagine particolare per assurgere a criterio filosofico e quindi a norma etica. La scienza dell'economia si riduce, in altri termini, alla mera applicazione di un principio di carattere universale e coincide sostanzialmente con la filosofia dell'utilitarismo. La formula del massimo utile del maggior numero possibile di individui diventa la definizione del

benessere economico e il fine che deve proporsi l'opera dell'economista. Il quale, poi, nella ricerca dei mezzi per conseguirlo deve concludere col negarli tutti, con il rimettersi all'arbitrio dell'individuo e con lo svuotare perciò di ogni contenuto la scienza che dovrebbe instaurare.

Superato questo primo stadio di carattere negativo, la scienza dell'economia comincia a sentire il bisogno di precisare i suoi confini e di differenziarsi dalle altre scienze sociali. Nasce allora il problema della ricerca di un principio autonomo che per essere tale di fronte alle altre scienze deve anzitutto esserlo di fronte al criterio filosofico che tutte le informa: nasce il bisogno, perciò, di distinguere la norma economica dalla norma etica.

Ma se la distinzione rappresenta un passo innanzi nel senso di una maggiore consapevolezza della necessità di contrapporre scienza a filosofia, ne segna pure uno indietro per il riconoscimento ch'essa implica di un valore etico accanto a quello economico e cioè dell'assoluto accanto a un relativo che non può non esserne condizionato e depauperato. L'autonomia è conquistata con l'accettazione di una minorità, il cui carattere equivoco accompagnerà poi tutto lo sviluppo dell'economia politica, compromettendone in modo radicale il rigore scientifico e costringendola a una insanabile contraddizione, che non le consentirà più di conciliarsi sul serio né con la morale né con il diritto e la politica.

La distinzione si determina in parecchi binomî di origine e carattere diversi, ma sostanzialmente informati

alla stessa esigenza. Valore di scambio e valore d'uso, bene economico e bene non economico, ofelimo e utile, benessere individuale e benessere sociale, libero scambio e protezionismo, sono tutte espressioni di una concezione dualistica della realtà, secondo la quale la scienza economica deve riconoscere la necessità di limitarsi alla ricerca di un bene che non sia il bene e che al bene anzi debba sacrificarsi in caso di conflitto.

***

Per chiarire la portata del dualismo è opportuno analizzare qualcuno di questi binomi.

La manifestazione più evidente del limite originario della scienza economica è nella necessità in cui essa si trova di distinguere il bene economico dal bene non economico. La distinzione, infatti, significa che l'economia non può determinare il suo contenuto con un concetto che si esaurisca, almeno relativamente, nella propria definizione, ma soltanto col concetto della specie di un genere che lo trascende. L'economia, cioè, non ha per contenuto i *beni* nella loro totalità, ma soltanto *una parte* dei beni, che appunto perché parte ha bisogno di essere qualificata con un attributo specifico. Ma è chiaro che l'attributo non può definirsi in modo scientifico indipendentemente dal sostantivo cui si riferisce, e le sua definizione implica perciò, come presupposto imprescindibile, la definizione del sostantivo prima della specificazione che lo limita. Prima di definire il bene economico, occorre

definire il bene; occorre, per conseguenza, definire la parte dei beni non qualificati dall'attributo: i beni non economici. Il che vuol dire, a guardar bene, che la scienza dell'economia, pur avendo l'esigenza di costituirsi in scienza autonoma, extrafilosofica se non addirittura antifilosofica, è costretta a trovare il suo fondamento in una definizione filosofica che ne compromette in modo perentorio il rigore scientifico. Il compromesso è nella stessa locuzione di *bene economico* in cui il dualismo di sostantivo e aggettivo implica la giustapposizione di un concetto filosofico e di un concetto scientifico, che si inficiano reciprocamente. Se, in effetti, il concetto filosofico fosse veramente tale e definisse, cioè, il bene nella sua universalità, escluderebbe come non bene quello particolaristicamente inteso; e se, all'inverso, il concetto scientifico fosse veramente tale e definisse il bene nella sua particolarità, escluderebbe come non bene o come irreale il presunto bene etico. Se, filosoficamente, costitutivo del bene è il suo carattere di universalità, il bene economico, in quanto economico e cioè particolare, non è più bene; e se, scientificamente, costitutivo del bene economico è il suo carattere relativo e soggettivo, il bene morale, in quanto assoluto e universale, non è più bene. Il bene, insomma, non può essere il genere delle due specie — economico e non economico, — ma deve coincidere o scientificamente con il primo o filosoficamente con il secondo. La scienza dell'economia non ha avuto chiara visione di questo dilemma e invano ha cercato di liberarsi del suo carattere originaria-

mente ibrido, pretendendo di trasformarsi in scienza *pura*.

Di fatto tutte le definizioni che la scienza economica ha dato del proprio contenuto caratterizzando i beni sottosposti alla sua indagine hanno rivelato, nell' incoscienza della loro natura filosofica, il dogmatismo delle più grossolane filosofie. E la grossolanità, appunto perché relativa a un dogmatismo di cui non si era consapevoli, si è tradotta immediatamente nei principî fondamentali della scienza segnando le sorti del suo secolare svolgimento. Basta riflettere a qualcuna delle più note definizioni per eliminare ogni dubbio in proposito.

La più caratteristica è quella fondata sulla contrapposizione di beni materiali e beni immateriali. Su di essa si è insistito per tanto tempo, ma poi la sua incongruenza si è rivelata agli stessi occhi degli economisti. È figlia del più immediato senso comune che è indotto a dare una veste materialistica a ciò che nel bene economico intuisce di particolare e una veste spiritualistica, invece, al bene morale di cui sente il carattere universale. Ma i concetti di materia e spirito non hanno la possibilità di chiarirsi e di precisarsi restando nei limiti del senso comune e a un certo punto la distinzione crolla in seguito alla banale osservazione che anche i *servizi*, ritenuti immateriali, possono essere beni economici.

La stessa esigenza di contrapporre materia a spirito si cela nell'altra definizione dei beni economici come beni scambiabili. Nella possibilità di scambio si vede il carattere estrinseco del bene, che si stacca dalla perso-

nalità di chi lo cede in quanto non è costitutivo della sua spiritualità. Ma la indeterminatezza dell'esigenza e il carattere vago dei concetti in cui si esprime non consentono alla definizione di reggere alle obiezioni di chi constata lo scambio di beni comunemente ritenuti non economici e anzi di evidente valore spirituale. Lo scambio, ad esempio, di cortesie o di consigli o di carezze troppo palesemente sfugge ai criteri della scienza economica, ma non meno palesemente rientra nei limiti della definizione.

Più resistente e quasi pacificamente ammessa è stata la definizione fondata sul concetto della *rarità* dei beni economici. Muovendo dal presupposto che bene è tutto ciò che è atto a soddisfare un bisogno umano, si sono divisi i beni in due classi a seconda che essi siano disponibili in quantità superiore o inferiore al fabbisogno: quelli rari e cioè in quantità inferiore al fabbisogno sono stati definiti economici, gli altri non economici. Con tale definizione il criterio di economicità diventa relativo e un bene può essere a volta a volta — come l'esperienza storica conferma — economico e non economico, a seconda che diminuisca o aumenti la quantità di esso, ovvero aumenti o diminuisca il bisogno che se ne ha.

Se analizziamo la distinzione, ci accorgiamo che qui il non economico assume un significato più comprensivo di quel che non fosse nelle altre concezioni, in cui, materializzato il significato di bene economico, il bene non economico acquistava, sia pure non esplicitamente, la qualifica della spiritualità identificandosi con il bene

morale. Qui il non economico comprende ancora il bene morale, ma comprende pure, e soltanto questo esplicitamente, quel bene che si differenzia dall'economico unicamente per la sua maggiore quantità. Bene diventa, perciò, il genere di almeno tre specie: l'economica, la morale, la eventualmente economica.

Non è il caso di procedere in questa sede alla confutazione analitica di una siffatta teoria, estendendo al concetto di bene morale il criterio della rarità e facendo così rientrare nell'economico l'altra specie del non economico. Quel che a noi importa è la determinazione dell'esigenza che si cela in tale discriminazione quantitativa. Essa muove dal concetto di bisogno — e cioè di deficienza o di particolarità — che tende a essere soddisfatto — cioè negato come deficienza o particolarità; sì che nel bene economico vede il bene insufficiente che non riesce a soddisfare completamente il bisogno e quindi a far superare la particolarità: nel bene non economico, invece, il bene che soddisfa in modo totale e vince il bisogno e la particolarità. L'ideale sarebbe di giungere a trasformare tutti i beni economici in non economici e a eliminare tutti i bisogni, ossia tutte le deficienze. Spogliando, ora, la teoria della veste materialistica in cui è stata malamente avvolta, è facile ritrovare nel suo dualismo il rapporto tra economia ed etica nel significato sopra chiarito. L'economia si rivela appunto nella ricerca della soddisfazione dei bisogni e vede la sua fine ideale nello stato di assoluta soddisfazione, ossia nel raggiungimento del bene universale. Il materialismo in

cui si è impigliata non le consente, peraltro, di rendersi conto di questo suo più profondo valore e la fa degenerare in una serie di equivoci che la compromettono irrimediabilmente. Il bene universale si confonde con la quantità superiore al fabbisogno, l'economico e il non economico restano in un rapporto imprecisato con il morale, il bisogno si particolarizza in una determinata qualità di bisogni che mal si saprebbe differenziare dagli altri, il bisogno economico infine, che intuitivamente si distingue dai sentimentali, dagli estetici, dai religiosi, ecc., aspetta ancora una definizione che superando il carattere intuitivo si concreti in una filosofia o in un sistema di categorie. In mancanza di questa, continua una vaga metafisica fondata sul senso comune, per cui ci si illude che i termini di bisogno, di bene, di soddisfazione, di economico e non economico, e via dicendo, abbiano un significato rigorosamente scientifico. Il compromesso tra scienza e filosofia o tra economia ed etica non consente di liberarsi dal generico e di dare coerenza alla definizione e al sistema della scienza economica.

Un altro aspetto del dualismo implicito nella moderna scienza dell'economia è caratterizzato dal binomio di ofelimo e utile. Alla contrapposizione di utile ed etico si aggiunge quella interna alla stessa sfera dell'utile, in quanto a esso si attribuisce un significato soggettivo o oggettivo. La morfina è utile soggettivamente ma non

oggettivamente al morfinomane che la desidera. La tripartizione in eticità, utilità e ofelimità non può non aggiungere nuovi elementi di confusione e aggravare il compromesso metafisico della scienza. Del che si è avuto a poco a poco coscienza entro i confini della stessa scienza economica, che a un certo punto ha inteso il bisogno di condurre all'estremo il tentativo del purismo.

Per ottenere questo risultato, e cioè per escludere completamente dalle indagini economiche l'utile e l'etico, si sono seguite due vie principali. La prima è diretta verso il tradizionale liberismo e procura di tradurre nei più rigorosi termini delle teorie marginalistiche il postulato della libera concorrenza. Muovendo dalla rinuncia a ogni valore di carattere oggettivo, l'economista ha creduto di potersi convertire in psicologo e ha cominciato a studiare i criteri seguiti dagli uomini per soddisfare i loro bisogni. Ne è venuta fuori la nota teoria dell'equilibrio economico, secondo cui ogni individuo impiegherebbe le proprie energie in modo da procurarsi beni economici in quantità tali da rendere eguali le utilità marginali di ciascuno di essi. La teoria, già contraddittoria e arbitraria nel piano dell'equilibrio di un individuo in un determinato momento della sua vita, è stata poi estesa temporalmente e spazialmente fino a diventare teoria dell'equilibrio economico generale e a comprendere il sistema di tutti gli individui e di tutti i beni economici. Si è, in altri termini, passati dall'analisi della sfera psicologica dell'individuo, dove il giuoco delle ofelimità era un fatto che si presumeva di aver

constatato, a quella della vita politica degli individui, dove l'equilibrio dei gusti e degli sforzi era un particolare ideale da raggiungere attraverso un particolare sistema istituzionale e tecnico. E il passaggio, tradotto in un salto dal fatto alla norma, o dalla psicologia all'economia, ha consentito la costruzione della scienza, ma l'ha destinata a una ineliminabile contraddizione tra punto di partenza e punto di arrivo. Il punto di partenza è rimasto, infatti, quello della ofelimità come realtà puramente soggettiva; il punto di arrivo è diventato, invece, quello della necessità, di valore assolutamente oggettivo, di una vita economica da svolgersi entro i limiti del dogma della libera concorrenza. E la scienza, che aveva voluto rivendicare l'autonomia dell'ofelimo, distinguendolo non soltanto dall'etico ma anche dall'utile, e riconoscendo nei limiti dell'autonomia instaurata perfino l'azione del morfinomane, ha negato l'ofelimità di chi si oppone alla libera concorrenza e ha preteso di dimostrargli la superiorità di questa e la convenienza di seguirne il sistema. Non si è accorta che, così facendo, si difende un valore di carattere oggettivo e che si torna a distruggere l'ofelimo con il concetto di utile, abbandonando la sfera psicologica per quella logica. Ma il più grave è che non si è accorta dell'ultima necessità, cui si è condotti dalla dialettica del criterio assunto, di concepire a sua volta l'utile in termini di universalità fino a convertirlo in criterio politico e morale e a ricondurlo alla posizione già illustrata dell'etica dell'utilitarismo. Dopo aver staccato l'utile dall'etico e

l'ofelimo dall'utile, ed esser giunti a una tripartizione che aveva dato l'illusione del rigore scientifico, d'un tratto, tirando le somme, si deve riconoscere che i tre termini non riescono a sussistere se non convertendosi l'uno nell'altro e vivendo indiscriminatamente in un'unica concezione del bene.

Alla necessità di questa conclusione si è cercato di sfuggire rifiutandosi in generale di tirare le somme e facendo coesistere illogicamente la premessa ofelimistica con l'ideale del liberismo, ma a un certo punto la contraddizione è apparsa in modo troppo evidente e il bisogno di evitarla si è imposto agli economisti di maggior rigore scientifico. Si è imboccata allora la seconda delle vie cui accennavamo, caratterizzata da un estremo sforzo di salvare la tripartizione e la conseguente autonomia dell'ofelimo. Non ci si è arrestati, a tal fine, di fronte alla necessità di rinunciare alla libera concorrenza, e si è deliberatamente confinato il vecchio ideale nel campo dei possibili modi di estrinsecazione della vita economica. Non più norma, ma fatto o ipotesi anch'essa; di valore, perciò, né superiore né inferiore alle altre ipotesi, tutte indistintamente fuori discussione in quanto ideali politici o etici. Tornati alla psicologia, da cui si erano prese le mosse, si è cercato di non ripetere il salto che aveva dato luogo alla contraddizione e si è fatto il possibile per restare nell'ambito dei fatti. E, quando ci si è trovati di fronte ai fatti economici interindividuali, non si è scivolati più nella politica e nell'etica, convertendo la constatazione in giudizio di valore e in norma,

ma si sono allargati i confini della psicologia fino alla sociologia, seguendo gli stessi criterî logici e non avendo più il bisogno di trascendere l'ofelimo.

Se non che, intrapresa questa via, la necessità di rimanere rigorosamente fedeli al principio soggettivistico non consente di dare veste concreta alla determinazione delle leggi economiche. Ogni azione umana si compie per soddisfare un bisogno e ogni azione, dunque, quella dell'egoista o dell'altruista, dello speculatore o del santo, è economica. Il contenuto diventa indifferente e tutta l'attenzione si sposta verso il principio formale dell'ofelimità che si cerca di teorizzare attraverso lo schema di un equilibrio generale concepito come assolutamente astratto. Il processo di astrazione giunge a poco a poco fino all'estremo rigore del numero e la scienza economica diventa addirittura matematica, illudendosi di attingere finalmente l'ideale della purezza.

Si compie in tal guisa nella scienza economica quello sforzo supremo di autonomia che Kant aveva compiuto nell'etica. Ma come Kant, giunto all'assolutezza del principio formale dell' imperativo categorico, si era trovato nell' impossibilità di superare l'astratto e di risolvere veramente il problema, così il purismo economico, traducendo la legge economica nella formula algebrica, non trova più il ponte tra questa e la realtà concreta e si esaurisce nel matematismo. D'altra parte, anche così facendo, vale a dire riducendo le conclusioni al loro aspetto meramente formale, la scienza eco-

nomica non riesce poi a distinguere sul serio l'economico dal non economico. Ché anzi, proprio svuotando il principio delle sue determinazioni concrete, lo si allarga fino a comprendere tutto in esso e a convertirlo in principio universale del mondo. Già abbiamo accennato, infatti, al passaggio dalla psicologia alla sociologia e al significato dell'equilibrio economico quando lo si concepisca nella vita interindividuale. Attraverso la genericità del concetto di bisogno, di gusto e di bene, e per il meccanismo delle interferenze, la teoria dell'equilibrio e il suo schema matematico diventano le forme in cui può convogliarsi tutta la fenomenologia sociale, al di là di ogni distinzione di economico e non economico. L'economia si annulla e al suo posto compare, nell'immane sforzo di un abbraccio totale, la sociologia, che, come la vecchia filosofia, s'illude di comporre nella sua unità la particolarità delle scienze. E quando l'economista, accortosi del pericolo, si oppone alla risoluzione della sua scienza nella sociologia, non può che tornare indietro, illogicamente rifiutando la teoria dell'equilibrio generale e chiudendosi nei limiti dei così detti equilibri parziali, in cui il processo di matematizzazione sia circoscritto e in cui, col riapparire del concreto, riappaiano le empiriche e impure distinzioni di economico e non economico. L'ideale della scienza pura scompare nella constatazione del fallimento e l'economia torna a colorirsi delle tinte del compromesso tra ofelimo, utile ed etico.

***

Un terzo aspetto del dualismo che ha accompagnato la scienza economica nella sua storia è dato dall'opposizione di individuo e Stato, nella quale sostanzialmente si cela il contrasto tra utile ed etico. Ridotto l'economico all'ofelimo, la scienza dell'economia non potrebbe avere altro contenuto all'infuori dell'individuo e dei rapporti interindividuali visti nella loro assoluta spontaneità. E infatti nell'economia classica questa esigenza è espressa con molto rigore fino ad escludere, alle volte in modo perentorio, la realtà dello Stato. Il mercato è concepito come scambio tra individui e ogni attività statale è considerata estranea al processo o perturbatrice del suo ritmo. Se non che, anche nelle espressioni più rigide della teoria, la realtà dello Stato non può non imporsi in qualche modo e condurre insensibilmente all'equivoco. E avviene che fin dalle origini del sistema liberistico si teorizza, ad esempio, il commercio internazionale sul fondamento dei costi comparati e si ammette implicitamente che soggetti economici siano le nazioni e non gli individui. Fin dalle origini, inoltre, si ammette che al di là dell'individuo e con esigenze di carattere superiore (politiche o etiche) vive lo Stato, al quale il mondo economico deve, quando occorra, piegarsi. Non che l'economia rinneghi se stessa attribuendo un valore economico all'azione statale, ma essa riconosce un valore etico al quale l'economico deve alle volte subor-

dinarsi e con ciò riconosce la propria relatività di fronte a un assoluto che la trascende. Si aggiunga che, ammesso il dualismo e la subordinazione, l'economia non può non avere l'esigenza di studiare dal suo punto di vista le conseguenze economiche dell'azione statale e non può quindi non considerare lo Stato come parte integrante del proprio contenuto scientifico. E allora ne deriva, in primo luogo, una sottoscienza economica, detta scienza delle finanze, esplicitamente rivolta all'analisi dell'azione economica dello Stato e in genere degli enti pubblici; in secondo luogo, poi, il bisogno sempre più urgente di introdurre il concetto di Stato nei presupposti stessi della scienza economica e di procedere a una revisione di questa liberandola dal dogma del vecchio liberalismo.

Giunta, peraltro, al riconoscimento di tale necessità, l'economia entra in una contraddizione dalla quale non riesce più a liberarsi. La contrapposizione di ofelimo ed etico, infatti, l'aveva condotta all'ipotesi dell'individuo e alla teoria dell'equilibrio delle utilità marginali; e ora, invece, la realtà dello Stato la costringe a far posto a un valore di carattere obiettivo — e cioè per definizione fuori dell'economia — che deve comporsi con quelli di carattere soggettivo — e perciò propriamente economici. L'economia in altri termini deve diventare scienza anche del non economico e risolvere in sé quel dualismo che aveva instaurato per rivendicare appunto la propria autonomia. I tentativi per risolvere questo irresolubile problema si rinnovano ogni

giorno e nelle più varie maniere, ma il circolo vizioso appare sempre più evidente. O si fa diventare lo Stato un soggetto tra i soggetti e si considera il suo interesse alla stessa stregua delle ofelimità dei singoli individui, e allora lo Stato può rientrare nella scienza economica, ma, in quanto particolare soggetto, non è più Stato; o, invece, lo Stato è considerato come realtà etica e il suo interesse come il sistema in cui si risolve la particolarità dei singoli interessi, e allora trascende irrimediabilmente la scienza economica dell'ofelimo e l'iato tra individuo e Stato diventa insuperabile. Noi assistiamo ormai da parecchio tempo a questa crisi dell'economia e dobbiamo riconoscere ch'essa conduce a un progressivo sfaldamento dei suoi presupposti. Non si ha più fiducia in un criterio economico assolutizzato e tale perciò da riassorbire lo stesso ideale etico e non si ha d'altra parte la possibilità di sacrificare l'economico all'etico; le due incapacità si sommano in un comune disorientamento e a poco a poco si fanno strada i compromessi più antiscientifici. L'economia pura non resiste alla prova, ma intanto la sua rigorosa istanza non consente di dar credito sul serio al compromesso; il ciarlatanismo prende il sopravvento e i vecchi economisti si ritirano ostinati nel loro purismo infecondo, nauseati dalla insensibilità scientifica dei politicanti, ma anche perplessi di fronte a un problema di cui non riescono a veder chiari i termini e che, peraltro, cominciano a sentire più grande di loro e della loro scienza. Di tanto in tanto e sempre più spesso la loro ostinazione

si attenua e anche i più ortodossi finiscono col dare qualche colpo di piccone alla vecchia costruzione. È l'istanza critica e antidogmatica che si fa strada con la sfrontatezza dell'ignoranza e di fronte a essa piega riluttante la scienza rivelatasi nel suo limite. Ma l'unico risultato evidente è per ora l'equivoco e l'assurdo.

***

Alcuni tentativi sono stati fatti nell'ambito della scienza economica per sfuggire al compromesso di economico ed etico rinunciando a rivendicare l'autonomia di uno dei due termini nei confronti dell'altro e affermando la realtà di uno solo di essi.

L'esclusione che è sembrata più facile e legittima è stata quella della morale. Tutta la vita è stata ridotta a sistema di fattori economici e si è cercato di spiegare la storia attraverso il meccanismo di un rigoroso determinismo. E nessuno certo potrebbe negare la coerenza di una tale concezione materialistica che consente di superare le contraddizioni del dualismo in cui cadono fatalmente un'economia e un'etica reciprocamente tollerantisi. Se non che l'economia che rinnega l'etica è come la scienza che rinnega la filosofia, vale a dire un'economia che, non riconoscendo alcun valore di carattere universale, rinuncia ad avere essa stessa un qualsiasi significato ed esclude logicamente la sua concepibilità. Se ogni azione fosse soltanto economica e si esaurisse perciò nella sua immediatezza attraverso

un giudizio di valore parimente immediato o irrelato, non sarebbe poi possibile giustificare la validità logica e pratica di un giudizio o di una norma che comprendesse il sistema di tutti gli immediati. Affermare che il mondo è meccanismo economico e che le azioni umane si spiegano non trascendendo la loro particolarità, significa di fatto trascendere il meccanismo e la particolarità e chiudere il mondo in un giudizio di carattere universale che diventa per ciò stesso norma universale o etica dell'agire. Lo scoglio dualistico che in tale maniera si voleva evitare risorge improvviso e contro di esso va a infrangersi la concezione economica. La coerenza si dimostra formale e il presunto monismo si risolve nell'inconcepibilità dell'economia deterministica e nell'arbitrarietà dell'etica in cui essa si converte.

Meno evidentemente contraddittorio si è rivelato, invece, l'opposto tentativo monistico diretto alla negazione dell'economico e alla sua risoluzione nell'etico. Per mostrarne il fondamento logico e insieme i limiti insuperabili sarà opportuno considerarne in modo particolare l'espressione più radicale avutasi nel campo dell'economia corporativa. Muovendo dalla teoria dell'identità di individuo e Stato e quindi dal concetto dello Stato come stato etico, si è cominciato con il polemizzare contro tutte le forme di corporativismo che tentassero di giustapporre e di conciliare l'ofelimo con l'etico. La polemica che aveva facile giuoco contro la necessaria asistematicità delle concezioni ibride ha condotto a poco a poco a concepire *il corporativismo*

come negazione dell'economia. Approfondendo, infatti, i concetti di benessere individuale e benessere sociale e riconoscendone l'intrinseca unità, si è constatato che l'unica differenza tra bene economico e bene morale risiede nell'illusione di poter raggiungere la felicità attraverso l'istituto della proprietà privata. Chi crede ai beni economici crede al valore assoluto di ciò che è particolare e s'impegna perciò contraddittoriamente nella conquista di ciò che esclude il bene morale. Egli è nelle stesse condizioni di chi crede di poter raggiungere una verità particolare senza la verità nella sua assolutezza. L'azione economica diventa in tal guisa pura negatività di fronte alla positiva azione etica e la scienza dell'economia non potendo sistemare il negativo si svuota di contenuto o si converte in scienza della patologia della prassi.

La tesi ha scandalizzato tutti coloro che sono abituati a adagiarsi nel compromesso, ma è soltanto la logica conseguenza di una concezione etica della vita politica. Se v'è, infatti, la possibilità di concepire la vita politica come aderente a una norma di carattere morale e si conosce tale norma, la volontà del singolo si universalizza nella volontà comune e si veste della sua particolarità. Particolare o privato resta unicamente l'errore o il male. Per quel che riguarda la produzione, la distribuzione e il consumo dei beni oggetto della volontà comune, e perciò non più distinguibili in ofelimi e etici, vale a dire in economici e non economici, ogni determinazione concreta si sposta nel campo del

programma sociale in cui tutta la vita si esprime. L'economia si nega nell'etica e l'etica si risolve nella politica.

Lo scandalo, dunque, non pare giustificato e non si vede che cosa possa opporsi a questa concezione da chi sia tuttora persuaso di conoscere il contenuto della legge etica. In concreto, nulla è stato opposto che valga la pena di essere discusso.

Se non che il presupposto della negazione dell'economia era in una concezione della dialettica come soluzione del problema della vita e non come la stessa problematicità della vita. Sì che, una volta ritornati all'antinomia e sollevata la verità o la felicità all' ideale ipotetico di una ricerca concepita come scienza tendente alla filosofia e non come filosofia, è chiaro che anche la tesi della negazione dell'economia deve trasformarsi e liberarsi del suo residuo dogmatico. E il suo dogmatismo non è nella negazione dell'economia bensì nell'affermazione del possesso dell'etica e cesserebbe senz'altro nell' istante medesimo in cui si riuscisse a concludere la ricerca della verità e apparisse ai nostri occhi, al di là di ogni antinomia, la luce della norma morale.

Finché non v'è morale, v'è economia. E soltanto per questo corriamo dietro all'uno o all'altro dei presunti beni che lampeggiano un po' dappertutto e ogni giorno rinnoviamo gli sforzi per raggiungere una felicità che continuamente si rivela illusoria. Tra i tanti beni che

inseguiamo vi sono anche i così detti beni morali, che distinguiamo tuttora dagli altri per consuetudine metafisica. In realtà essi, come gli altri, rappresentano le innumerevoli vie per le quali cerchiamo l'unica cosa che valga la pena di essere cercata.

Quando si sia giunti a questa conclusione, tutte le contraddizioni specifiche della coesistenza di economia ed etica sono eliminate e risolte nell'unica antinomia del problema della vita. È eliminata ogni sorta di compromesso delle due forme pur senza disconoscere l'esigenza di esse; è riconosciuta la necessità di una concezione monistica del bene; è insieme riconosciuta la necessità del dualismo, concependo l'economia in funzione di una morale non raggiunta. Per quel che riguarda poi la consistenza della scienza economica è chiaro che il suo orizzonte si allarga e ch'essa può ritrarsi dal vicolo cieco in cui si era andata a ficcare nel vano tentativo di coesistere con l'etica. Eliminata la distinzione di bene economico e bene non economico e considerata l'economia come ricerca del bene, vengono a cadere tutte le istanze contraddittorie del puro soggettivismo marginalistico e del liberismo antistatale. La scienza economica non si trova più di fronte all'insolubile problema di conciliare l'ofelimo con l'intervento statale, perché nella sua ricerca non ha più timore di trascendere gli istituti della proprietà, dello scambio e del mercato, e di perseguire il bene dovunque e comunque esso possa intravedersi.

D'altra parte l'etica in quanto conoscenza del bene

morale si svuota di contenuto e con essa dilegua l'unica sua realtà concreta: il moralismo. Un moralismo che non ha più da sermoneggiare contro il materialismo utilitaristico ed egoistico, perché l'utilitarismo non pretende di diventare metafisico e di risolvere in sé l'etica, ma aspira a trovare nell'etica la sua concretezza, e perché l'egoismo non divinizza l' io alla maniera stirneriana ma si sente tale solo in quanto non sa raggiungere il divino. Cade il moralismo e cade l' ipocrisia di tutto il pensiero moderno che è scienza ed economia, ma ha ancora la timidezza di ammettere una filosofia e un'etica che ne rappresentano la negazione. Io non so quale sia il mio dovere e non posso subordinarmi alla norma morale, ma non ho più ragione di esitare in questa confessione e di celarmi agli altri e a me stesso sotto una veste estrinseca, perché non mi chiudo in un'economia che nega la morale, ma in un'economia che riconosce insufficienti e mitologiche le così dette norme morali e aspira a un'assolutezza non illusoria. Come la scienza esclude la filosofia perché cerca un Dio non ancora trovato, così l'economia esclude la morale perché ha un senso infinitamente superiore di quel che la morale dovrebbe essere e non riesce a essere.

***

Continuando nel raffronto dei rapporti tra scienza e filosofia e tra economia ed etica, anche qui non è lecito fermarci alla conclusione prospettata senza illustrarne

il residuo dogmatico. Anche un'economia in funzione di un'etica ideale non raggiunta è una morale; anch'essa si traduce in sostanza in una norma di vita che ha carattere assoluto e che si pone come criterio universale dell'azione. Ma anche per questa obiezione vale il ragionamento che più volte si è ripetuto circa la contraddittorietà di una concezione della vita come ricerca. Il dogmatismo non è eliminato perché non è eliminato il problema, ma tuttavia esso è in qualche modo investito della problematicità della coscienza da cui è posto. Nel caso specifico, è vero che la conclusione si esprime in un criterio di presunto valore universale, ma poi questo criterio è soltanto *la norma di cercare la norma,* dove l'ipoteticità del punto di arrivo non può non toccare anche il punto di partenza e avvolgere il criterio stesso nella coscienza dell'antinomia.

LA VITA SOCIALE

Dopo aver chiarito i diversi aspetti di una concezione della vita informata al principio della ricerca, occorre vedere se sia possibile concepire alla stessa stregua un'organizzazione della società contemporanea. Si tratta, in altri termini, di considerare se quel principio possa valere di norma per i rapporti tipicamente sociali.

Il problema fondamentale di tali rapporti, configurantisi nei due binomi più caratteristici di educatore–educando e di governanti-governati, è quello della conciliazione dell'autorità e della libertà, intorno al quale si è tormentato e continua a tormentarsi il pensiero moderno e contemporaneo, senza giungere a un risultato traducibile in concrete istituzioni: il pensiero moderno e contemporaneo, si è detto, in quanto esso ha posto nella massima evidenza il secondo termine, rispondente all'esigenza critica dell'antidogmatismo, ma si potrebbe anche dire il pensiero in generale, in quanto riflessione sul problema della vita sociale che tutta si è sempre riassunta in quell'unica antinomia.

Che nel pensiero moderno l'antinomia sia apparsa ingigantita e assillante, non può parere strano a chi ci abbia seguiti nel tentativo di considerare l'antidogmatismo come coscienza della problematicità della vita. Quando Cartesio dice *cogito* egli si libera da tutti i vincoli e riconosce se stesso o il suo pensiero come unica autorità. È un atteggiamento speculativo che non può non convertirsi, prima o poi, in una concezione sociale. Finché, infatti, si ha coscienza di aver trovato e di conoscere quale sia la verità e la norma morale, il problema della libertà non può nascere: se veramente sapessimo ci adegueremmo tutti all'assoluta necessità del sapere e non avremmo bisogno di rivendicare alcun diritto a differenziarci e a far valere la nostra opinione. Quando v' è la sapienza v' è la chiesa, ossia il sistema delle norme per cui ogni individuo ha il suo posto e il suo compito determinato, conosce la via da seguire e non ha problemi da risolvere. Se i problemi in qualche modo risorgono, è soltanto perché la chiesa non si realizza assolutamente, perché tra i suoi dogmi si riaffaccia l' indeterminato e i dogmi stessi sono mistero, perché all'uomo è lasciata almeno la possibilità di seguirla o di contrapporvisi, perché, insomma, v' è ancora un margine per l' ignoranza e quindi per la libertà. Ma quando l' ignoranza è tutta finita e abbiamo conquistato Dio, la nostra personalità si risolve in esso e la libertà diventa un nome senza significato. E se l' ideale della vita è nel raggiungimento dell'assoluto, dobbiamo pure convenire che, attraverso la libertà, noi cerchiamo la fine di essa, come,

attraverso il pensiero, noi anelliamo a concludere e a placarci.

Il pensiero moderno, dunque, è libertà che aspira alla autorità come è scienza che tende alla filosofia o economia che vuol convertirsi in etica. La libertà diventa sinonimo di ricerca e cade necessariamente nelle antinomie proprie di questo concetto, colorendosi del suo carattere intrinsecamente contraddittorio.

Tutto questo vale a chiarire, nel suo significato essenziale, il sorgere del liberalismo e i suoi limiti insuperabili. Quando si comincia a dubitare di tutto e si vuol ricominciare da capo, in una ricerca senza limiti del vero e del bene, ogni norma diventa un ostacolo e la sete della libertà non riesce mai a estinguersi. Il regime politico che allora si vagheggia non può non essere il più radicalmente liberale, quello in cui la ricerca nostra e degli altri si potenzi al massimo e il cammino verso la verità sia reso il più possibile rapido e sicuro. L'aspirazione politica non può essere allora quella dell'ordine o della pace o del benessere o della potenza o una qualsiasi altra determinabile in maniera positiva in funzione di un valore specifico: non può esserlo, perché una qualsiasi determinazione implicherebbe la soluzione del problema della vita o la conquista della saggezza, vale a dire la fine della ricerca e l'acquetarsi della coscienza. L'aspirazione politica è soltanto una, e propriamente la negazione di ogni ideale circoscritto in cui non è più possibile trovar riposo a una coscienza antidogmatica, la negazione di ogni limite di fronte al pensiero spregiu-

dicato ed errabondo che vuol tentare tutte le vie e mutare di direzione ogni volta che lo ritenga opportuno. Non onori, non ricchezze, non potenza, pallide immagini di un assoluto e di una felicità che ci sfuggono, ma soltanto libertà di cercare un Dio che non sia illusione.

Se libertà è sinonimo di ricerca, essa implica, come la scienza, l'impossibilità di concludere senza negarsi. Ma implica pure, come già si è accennato, l'impossibilità intrinseca di non concludere e di non decadere direttamente o indirettamente nel dogma. Questo ci spiega perché storicamente il liberalismo debba necessariamente restare nei limiti di un'aspirazione insoddisfatta e convertirsi di fatto nelle più varie forme di antiliberalismo.

In un primo tempo esso non ha neppure il sospetto della sua interna contraddizione e procede rapido nella costruzione del proprio sistema in cui ingenuamente si chiude, sostituendo la propria mitologia a quella dei regimi contro i quali è insorto. È l'epoca della fede incondizionata nei cosiddetti diritti dell'uomo e negli istituti che dovrebbero garantirli. La libertà si concreta nelle libertà (di stampa, di riunione, di pensiero, di religione, ecc.) che debbono garantire lo sviluppo della persona nella sua autonomia individuale e sociale. Si procede a grandi passi nella distruzione di tutto ciò che aveva per secoli e per millenni impedito l'indi-

pendenza del pensiero e dell'azione, e si cerca di estendere la conquista a tutti gli uomini senza distinzione di meriti o di classe.

L'immensa mole del negativo da distruggere non fa intanto riflettere adeguatamente sull'entità dei nuovi limiti che si è costretti via via a imporre per rendere in qualche modo possibile l'esercizio delle libertà proclamate. Che ognuno sia libero di agire a modo suo, purché rispetti l'eguale libertà altrui. Questa precisazione sembra così evidente e così implicita nel concetto di libertà da non far neppure supporre ch'essa basta da sola a compromettere irrimediabilmente l'attuazione dell'ideale proposto. Essa postula nientemeno che il concetto di Stato, e cioè di una volontà trascendente, in modo radicale, quella dell'individuo e tale da poter imporre addirittura il completo sacrificio di questo. Sorge il diritto e con esso la serie delle limitazioni che via via si moltiplicano chiudendo in una rete sempre più fitta il presunto libero cittadino.

Una prima grande limitazione si ha nel dualismo di pubblico e di privato. La libertà vera e assoluta si restringe nei confini della sacra proprietà, là dove, per l'assenza dell'*altro*, l'individuo può sbizzarrirsi a suo beneplacito. Vero è che a poco a poco anche la sfera del privato si rivela indirettamente connessa con gli interessi degli altri privati e con gli interessi pubblici, e che, quindi, a poco a poco anche il privato deve essere sottoposto a certe norme che ne limitano l'arbitrio; tuttavia, almeno per molto tempo, la contraddizione non

appare in modo molto preoccupante e la coscienza liberale riposa abbastanza tranquilla.

Meno tranquillamente, invece, si procede nel campo del diritto pubblico. Qui il rapporto interindividuale appare in primo piano e le difficoltà di conciliare l'autonomia di ricerca o la libertà di tutti diventano subito evidenti. L'accordo spontaneo delle volontà si dimostra inesistente e di impossibile instaurazione: esso presupporrebbe, infatti, non infiniti tentativi di ricerca, bensì comune riconoscimento di una certezza trovata. All'accordo bisogna dunque sostituire una volontà risultante attraverso un determinato congegno o istituto che componga e superi le volontà discordanti. E il congegno è trovato nel voto elettorale e nell' istituto parlamentare che ne deriva. Esso dovrebbe garantire la libertà di tutti, perché tutti si trovano nei suoi confronti in condizioni assolutamente eguali. Di fatto, poi, l' ineguaglianza diventa carattere costitutivo dell' istituto e in genere della lotta politica.

La storia degli istituti del liberalismo è valsa a metterne in luce gradatamente il vizio fondamentale. L' istituto della proprietà privata, unito a quello del mercato della mano d'opera e in genere dell'economia individualistica, ha dato luogo ai fenomeni antiliberali del capitalismo e del supercapitalismo. D'altra parte lo sviluppo dello Stato moderno e la costituzione di una finanza pubblica sempre più ingente hanno condotto a un conflitto permanente tra economia privata ed economia pubblica, ponendo in luce evidente le conseguenze del dua-

lismo di pubblico e privato. Nel campo del diritto pubblico più rigorosamente inteso, poi, gli istituti del parlamentarismo hanno rivelato l'equivoco dell'arbitraria equivalenza di volontà di tutti e volontà della maggioranza, facendo oscillare il governo tra la prepotenza del numero e quella delle *élites* che cercano di farsi strumento dei più per il trionfo dei proprî fini particolari.

***

A poco a poco il dubbio comincia a investire uno dopo l'altro tutti gli istituti con i quali si era creduto di poter salvaguardare l' ideale della libertà. Stato, diritto, proprietà, suffragio universale, maggioranza, parlamento ecc., si dimostrano miti di cui l'uomo si è fatto ciecamente schiavo in nome di una effimera libertà. E comincia la ribellione, ora oscura e sotterranea, di chi cerca di eludere la legge servendosi dei suoi istituti come strumento del proprio arbitrio, ora esplicita e ferreamente logica, del pensatore che svela l' inganno e stronca fin dalle fondamenta ogni illusione. Una volta messisi per la via della libertà, nulla può arrestare l'ansia di chi vuol distruggere tutti i limiti ed essere despota incondizionato del pensiero e dell'azione. Invano il pensiero filosofico del secolo scorso ha tentato di porre un freno alla corsa precipitosa. Invano il pensiero filosofico ha cercato di dimostrare la necessità della sintesi di libertà e autorità. La filosofia del liberalismo non ha mai persuaso perché in effetti una filosofia del liberalismo non c' è mai stata.

Se è vero che il liberalismo è l'atteggiamento spirituale della scienza, la filosofia non poteva darcene il sistema, e in realtà nell'esperienza storica di quell' ideologia possiamo vedere confluire a volta a volta razionalismo e sensismo, illuminismo e storicismo, idealismo e positivismo, intellettualismo e antintellettualismo, in una gradazione e colorazione infinita di liberalismi fino alle più disparate concezioni reciprocamente negantisi e tutte, in fondo, autonegantisi.

Nella sua critica dissolutrice il liberalismo doveva conseguentemente giungere all' ideale dell'anarchia. Si vuole che la libertà sia davvero infinita e che l' istanza della ricerca possa investire tutto, fino all'essenza e alla vita stessa della società, dello Stato e dell' individuo. Nel grido orgiastico dell'anarchico c' è la voluttà di chi distrugge una falsa religione e, soprattutto, i suoi falsi sacerdoti. È il liberalismo che si svincola dagli ultimi dogmi e si lascia andare alla deriva.

Questa logica non può ormai meravigliarci. Nel precisare il modo di vita adeguato al concetto di ricerca abbiamo potuto notare come esso oscilli tra un punto di partenza che è il frutto dei dogmatismi ereditati e un punto di arrivo che sfuma a poco a poco nel nullismo. Alla stessa guisa il liberalismo muove fiducioso da certi postulati e crede di poter segnare una volta per sempre la via della libertà costruendo gli immortali istituti in cui concretarla e garantirla, ma si accorge, poi, di aver tradotto la stessa libertà in un dogma e di averle ingenuamente sbarrato il cammino. Se ne accorge e si affretta a buttar giù

l'edificio della libertà, comprendendo nel suo ipercriticismo che il concetto di libertà, come quello di ricerca, si nega passando dalla negazione all'affermazione e può tendere soltanto alla sua negazione totale in funzione della totale affermazione. Ci si avvia allora al nullismo dell'anarchia, con la disperata speranza di spogliarsi per questa via dell' ineliminabile contraddizione e di attingere una libertà assoluta nella sua istanza negativa.

Ma la contraddizione, naturalmente, risorge e presto si ingigantisce agli occhi dell'anarchico disilluso. Nello scatenarsi degli arbitrî individuali i più forti finiscono con l'avere il sopravvento e col rendere schiavi della loro volontà particolare i più deboli o i meno abili. Così l'anarchia cessa nel momento stesso in cui si instaura e ai dogmi del liberalismo rinnegato succedono quelli più piatti e grossolani della violenza, della forza, dell'utilità, dell' inganno, e simili, attraverso i quali si realizza il nuovo limite della libertà e cioè la nuova volontà governante. Volontà che può essere, sì, esaltata come l'unica veramente libera e degna di essere tale, come quella che, per la sua superiorità, è riuscita a imporsi nella lotta politica, ma volontà che è di nuovo racchiusa in un mito al quale dogmaticamente si riconosce valore assoluto, così come valore assoluto riconosceva al parlamento o alla volontà del popolo il rifiutato liberalismo. Da dogma si passa a dogma e l' istanza critica dell'anarchia è rinnegata.

Alla stessa conclusione si giunge se si pensa a un'altra delle conseguenze necessarie dello stato anarchico e pre-

cisamente al disgregarsi di tutti gli istituti unificatori della società. Anzi, spinta al limite, l' ideologia anarchica, per la tendenza già illustrata al nullismo, non può concepirsi se non come rinunzia alla vita civile. Ogni manifestazione infatti della società, quale essa ci appare nella complessità del suo organismo e dei suoi organi interdipendenti, è frutto di una legge o di una norma unificatrice che chiude l'attività degli uomini entro limiti ben precisati e sempre più numerosi. Se per amore di libertà ci rifiutiamo di riconoscere questi limiti via via moltiplicantisi, dobbiamo esser pronti a rinunziare a tutto ciò che informa la nostra attuale vita, dai grandi mezzi di trasporto al *confort* delle nostre abitazioni, dalla sicurezza personale ai frutti della scienza e della cultura. Ci libereremo, sì, da leggi, regolamenti, orari, usi, costumi, obblighi di collaborazione, ecc., ma diventeremo schiavi di tutti i bisogni della nostra vita vegetativa ai quali dovremo provvedere impegnando in modo ben altrimenti gravoso le nostre energie. Son due libertà e due schiavitù, e bisogna pur riconoscere che l'una vale almeno l'altra e che, posti al bivio, certamente pochissimi reputerebbero di poter ricercare meglio e più liberamente sacrificando tutti gli strumenti d' indagine che ci offre, sia pure a prezzo non indifferente, la complicata società contemporanea. E quei pochissimi disposti alla rinunzia e all'eremitaggio dovrebbero d'altra parte riconoscere non soltanto il carattere particolaristico e quindi dogmatico del loro atteggiamento, ma anche l'artificiosità due volte dogmatica dell'esterna rinunzia ad un mondo

cui si può credere di rinunziare unicamente a patto di averlo nella propria coscienza in tutta la drammaticità della sua contraddizione.

Per tali misere vie si disperde l'ideologia anarchica mossa dal prepotente bisogno di raggiungere l'assoluta libertà, e restano, ormai anacronisticamente, le ultime pallide figure di anarchici a testimoniare col loro fallimento il fatale sbocco mitologico di ogni tentativo per raggiungere positivamente la negazione di tutti i limiti.

***

Le critiche rivolte all'ideologia anarchica, fondate sulla constatazione del capovolgimento dell'istanza liberale in quelle della potenza e della barbarie, hanno provocato un processo del liberalismo in senso inverso e cioè verso il potenziamento della legge e dell'organizzazione sociale.

Il liberalismo che, tanto per intendersi, potremmo definire ortodosso, rappresentava un compromesso tra arbitrio e legge, privato e pubblico; una libertà, in altri termini, condizionata. L'anarchia ha voluto superare la contraddizione negando uno dei due termini e cioè quello che sembrava rappresentare tuttavia il residuo del limite e della schiavitù: ha negato la legge, il pubblico, e ha gettato gli individui gli uni contro gli altri, arbitri incondizionati del loro destino. Ora nell'opposto tentativo antianarchico è chiaro che la negazione debba in-

vestire proprio il termine prima assolutizzato e accompagnarsi all' ipostasi dell'altro. È la norma della convivenza, la legge, e anzi il diritto pubblico, quello che informa la nuova ideologia anelante anch'essa al conseguimento dell'assoluta libertà, ma attraverso l'assoluta eliminazione dell'arbitrio.

La prima radicale trasformazione avviene nel concetto stesso di diritto. Per il liberalismo, si sa, il diritto era concepito come limite e lo Stato come gendarme. Si riteneva cioè che la vita potesse e dovesse svolgersi sostanzialmente come realtà extrastatale e extragiuridica e che Stato e diritto potessero limitarsi al loro compito di garanzia delle libertà individuali. Eccezion fatta per alcune attività richieste al cittadino per le necessità stesse della vita dell'organizzazione statale, lo Stato e il diritto si dovevano limitare a indicare i confini del campo di azione dell' individuo e non potevano regolare l'attività dell' individuo entro il suo campo particolare. Ora invece il diritto da limite si cangia in norma d'azione e si tende ad assegnare a ciascuno il suo compito nella vita e per la vita dell'unica realtà riconosciuta, quella sociale. A poco a poco non soltanto alcuni speciali servizi pubblici sono richiesti al cittadino, ma si tende a limitare fino ad annullarla la sua sfera privata e a guardare ogni suo atto in funzione di un benessere sociale in cui deve risolversi completamente quello individuale. Nella permanenza del privato si teme il permanere dell'arbitrio e quindi della sopraffazione. La preoccupazione è dovuta in gran parte alla constatazione delle conse-

guenze storicamente sempre più gravi del carattere privato dell'economia e in particolare del rapporto di lavoro, per cui chi, attraverso l'esercizio di un'attività nel campo privato, è riuscito ad accumulare ricchezze e capitali, finisce col trovarsi in diritto di limitare ad arbitrio la libertà del povero senza capitali, il quale per vivere è costretto ad affidarsi alla volontà di lui e a subirne passivamente la legge. Viene a formarsi un dualismo di classi che sembra compromettere in modo radicale l'esigenza fondamentale del liberalismo, e allora si passa al socialismo, cui spetterebbe di garantire la vera libertà attraverso un'opera di giustizia sociale e di instaurazione della effettiva eguaglianza dei cittadini. Dal privato si passa al pubblico e dalla volontà e iniziativa individuale a quella statale, che dovrebbe trascendere il particolarismo dei singoli e attuare un valore di carattere universale.

All'esigenza anticapitalistica, inoltre, si aggiunge l'altra preoccupazione di sfruttare al massimo i benefici della collaborazione organica e della divisione del lavoro che erano compromessi dalle tendenze anarchiche del liberalismo. Se soltanto attraverso la disciplina della società moderna siamo potuti pervenire alla costruzione di tanti nuovi mezzi di ricerca della verità e del bene, da una disciplina ancora più rigorosa, che superi il lato negativo del liberalismo, potremo trarre alimento per una moltiplicazione grandiosa dei nostri tentativi. D'altra parte il progresso della scienza e della tecnica contemporanee ha instaurato una serie di rapporti sempre più

complessa tra individui e collettività e ha reso più omogeneo e più organico il mondo sociale, in guisa che i problemi della vita comune acquistano un' importanza sempre più notevole e tendono a passare in primo piano lasciando nello sfondo quelli più specificamente individuali e particolari. Si è verificato un processo di meccanizzazione della società, per cui le leggi dell'organismo finiscono con l' imporsi alle autonomie degli organi, sempre più incapaci di viverne fuori e perciò sempre meno disposti a rivendicare un'indipendenza che li porterebbe alla disgregazione, alla sterilità e alla morte. Il mondo si rimpiccolisce e tende a diventare uniforme, vale a dire tende a adeguarsi a una norma unica che via via si potenzi del contributo di tutti e di tutto.

Per un verso, dunque, l'esigenza anticapitalistica; per un'altro verso, quella tecnica ed organica. E per queste due vie la lenta formazione e poi esaltazione dell' ideologia statolatra, come quella in cui si riassume e potenzia l'esigenza della libertà o della ricerca.

Di conseguenza, gli istituti del vecchio liberalismo sono sottoposti a revisione, sostituiti o notevolmente modificati. E a poco a poco al di là di ogni tentativo di riforma si fa strada un'esigenza fondamentale, rispondente al nuovo ideale sociale e tendente a tradurlo in forma concreta e compiuta: l'esigenza del *piano* o del *programma* nazionale e internazionale. Dapprima nasce sul terreno puramente economico e mira ad essere lo strumento tecnico di un'economia collettiva in contrapposizione a quella individuale: nasce e si sviluppa ad opera

di economisti che avvertono la crisi della loro scienza e tentano di riformarla per questa via; ma poi l' idea si sposta sul piano politico dove trova le prime formulazioni e attuazioni pratiche, che sono, sì, tuttora economiche, ma che, per la necessaria interdipendenza dei fenomeni sociali e politici, non possono non trascendere i limiti originarî e avviarsi rapidamente all' ideale di una regolamentazione totalitaria, alla luce di un piano sociale che investa le attività umane in ogni loro campo di estrinsecazione. È l' ideale del sistema universale delle norme di azione in cui trova l'ultima espressione la timida esigenza liberale di un diritto concepito dapprima unicamente come garanzia della libertà individuale. Ora a ogni individuo è assegnato il suo posto e il suo compito preciso, ognuno è concepito come un elemento della grandiosa macchina sociale, che tanto meglio può vivere e svilupparsi quanto più disciplinati, devoti e risolti in essa sono gli individui che la fanno muovere e che la costituiscono. Nel farla vivere e nel viverne si celebra la libertà del singolo che sente arricchita la propria vita della vita di tutti.

Se non che, in questo processo verso la statolatria, la meccanizzazione e la regolamentazione assoluta, non può ogni tanto non riaffacciarsi l'esigenza nostalgica dell'opposto estremo anarchico da cui ci si era ritratti. Non che l' individuo non senta la ricchezza e la superiore giustizia del nuovo ideale e non misuri in modo adeguato il potenziarsi della propria attività attraverso la sua realizzazione sempre più organica e regolare: egli, anzi, sente

tutto questo fino al punto di non saper pensare se non con grave turbamento all'eventualità di rinunciarvi; ma, nonostante tutto, e forse proprio perché ormai incapace di vivere altrimenti, sente pure di dover pagare un prezzo troppo alto per quello che riceve e vede che troppe norme condizionano la sua vita di ogni mese, di ogni giorno, di ogni ora: troppi vincoli sociali si sostituiscono alla sua volontà, ai suoi gusti, ai suoi bisogni, e lo rendono socio prima che individuo.

D'altra parte, una volta soddisfatta l'esigenza della libertà e della giustizia in linea di principio, egli non può non approfondire la ricerca del modo con cui la volontà e l'azione dello Stato dovrebbero concretarsi e svolgersi. Il piano sociale si può ammettere che risolva in linea teorica il problema, ma poi come e chi di fatto dovrà compilarlo e in che modo esso potrà sul serio rispondere ai più profondi bisogni che affiorano nella coscienza di tutti e dei migliori? Basta porre il problema perché l'enormità del compito faccia arrestare perplessi e sfiduciati. Nel compromesso del vecchio liberalismo i risultati erano più modesti, la dispersione di energie molto più grande, ma almeno non si correva il mostruoso pericolo di una immensa macchina male guidata il cui passo falso può segnare il danno e la rovina di tutti. E poi che cos' è questa volontà statale anonima, figlia anch'essa di un giuoco di maggioranze, che si esprime necessariamente attraverso una definitiva espressione di minoranze determinate con criteri empirici e relativistici? Può essere veramente in grado di potenziare

il meglio della nostra attività di ricerca o non corre il rischio di ergersi di fronte a noi come un muro massiccio contro il quale vanamente s' infrange la nostra personalità? E, infine, non si presta questa macchina onnipotente, di cui tutti dovrebbero dirsi padroni, a essere abilmente distolta dalla sua missione di carattere universale e a divenire strumento di una *élite* o di pochi individui che ne sfruttino le grandiose risorse?

Pervenuto alla formulazione di tali quesiti, il liberalismo sente di correre un terribile rischio e ancora una volta si ritrae per riprendere il cammino in senso inverso. Di nuovo l'esigenza dell' individuo riappare come incompatibile con quella dello Stato, del diritto, della norma, e di nuovo il fascino dell'arbitrio incondizionato risospinge verso l' ideale di una relativa o di un'assoluta anarchia. Ecco il destino del liberalismo e della sua intrinseca contraddizione: o verso l'anarchia o verso la statolatria, ora con il miraggio di una libertà senza legge, ora con quello di una legge instauratrice della vera libertà. Destino del liberalismo, che, in realtà, trascende le particolari vicende di un indirizzo e di un' ideologia politica per investire tutta intera la politica e la ricerca dell'uomo, anelante a un regime di vita in cui l'antinomia sia definitivamente composta. È la stessa antinomia della vita nella sua veste specificamente politica, che costringe l'uomo a trascorrere senza riposo dalla tesi all'antitesi e dall'antitesi alla tesi, nello sforzo continuo di raggiungere una sintesi, che sembra ogni tanto delinearsi, ma che poi torna a svanire, rincrudendo il dissidio.

***

Di fronte a questa conclusione contraddittoria, il vecchio liberalismo, scaltrito dallo storicismo e dalla dialettica degli opposti, crede di potersi riaffermare dimostrando la sua superiore comprensione delle varie tendenze unilaterali. Allora quel che sembra fallimento si cambia in trionfo e l'impossibilità di riposare in uno degli estremi, cui conduce la logica del liberalismo, diventa la prova dell'equilibrio raggiunto. Il quale non è, dunque, banale compromesso di due esigenze opposte, bensì l'eterno divenire della sintesi dialettica di individuo e Stato, di libertà e autorità, di arbitrio e legge, di privato e pubblico. Soltanto una logica formale e astrattamente razionalistica può spingere il pensiero politico a percorrere tutta la strada che conduce all'anarchia o alla statolatria e a sboccare nell'assurdo; la vera logica idealistica sa, invece, che gli estremi hanno ragion d'essere unicamente nel processo della loro identificazione e tornano continuamente a presentarsi nella loro opposizione per continuamente risolversi in un'unità più comprensiva. Quella che sembra contraddizione insanabile non è morte ma vita di una realtà che la sana sempre, eppure non mai in modo definitivo perché deve alimentarsi del suo perpetuo risorgere.

Abbiamo già avuto modo di analizzare questa soluzione nei suoi termini speculativi e non è il caso di insistervi, ma qui è opportuno considerarne le conseguenze

specifiche per quel che riguarda la concezione degli istituti atti a tradurre nella realtà concreta una libertà politica dialetticamente intesa. Per un idealismo formale come quello che si limita a constatare l'essenza dialettica della realtà è evidente che il problema, a rigore, non può sorgere o almeno non può avere una importanza che trascenda i termini della comune empiria. Per esso, infatti, la sintesi non può non realizzarsi continuamente e in forma storicisticamente sempre superiore e d'altra parte gli istituti sono buoni o cattivi soprattutto per lo spirito con cui li si anima e li si trasforma, sì che non val la pena di occuparsene troppo e conviene invece cercare di rinnovarne continuamente l' intrinseco valore. Si rimane in tal guisa nei limiti di una concezione politica essenzialmente conservatrice o si giunge con fatica a un moderato riformismo, che non cambia notevolmente le linee della vecchia tradizione liberale.

Quando, invece, si comincia ad aver coscienza, nell'ambito dello stesso idealismo, del suo carattere formale e si cerca di reagire calando la formula nella concretezza dell'empiria, attraverso l' identificazione di scienza e filosofia, il problema della riforma degli istituti politici passa in primo piano e si va ansiosamente in cerca di un sistema che traduca rigorosamente nella realtà il ritmo del processo di identificazione degli opposti. Allora si vede, ad esempio, che il parlamento, anche nell' ipotesi di un perfetto e spiritualissimo funzionamento, non risponde all'esigenza dell'unità perché fondato sul

principio quantitativo della maggioranza, che esclude *a priori* l'unità dialettica; si vede che il dualismo di pubblico e privato pregiudica irrimediabilmente la spiritualità della sintesi in quanto presuppone non soltanto l'opposizione dialettica del bene e del male, ma la distinzione di due presunti valori positivi reciprocamente escludentisi; si vede, infine, che il criterio democratico dell'eguaglianza esclude anche nel migliore dei casi il potenziamento dei valori superiori e conduce a una concreta diseguaglianza mortificatrice dei migliori. Migliorare gli istituti è certo un ottimo criterio politico, ma in questo caso il miglioramento non può avere risultati notevoli, se esso non si traduce in una radicale trasformazione.

***

Muovendo da questi presupposti, l'idealismo si è cimentato decisamente nel nuovo compito di riforma e ha cercato di giungere a una concezione corporativistica che risolva dialetticamente, ma anche istituzionalmente, l'antinomia di individuo e Stato o di liberalismo e socialismo. « La soluzione di compromesso gradualmente si abbandona e si cerca di risolvere il problema impostandolo in termini più logici e radicali. E il superamento della antinomia si cerca in una concezione che vada al di là del liberalismo e del socialismo, non assumendo parte dell'uno e parte dell'altro, bensì tutti e due nella loro assolutezza, e diventando più liberale del liberalismo e più socialista del socialismo. — Al liberalismo, il cor-

porativismo dice che è sacrosanta l'esigenza della personalità dell' individuo e che si dichiara antiliberale solo perché l' individuo del liberalismo non è il vero individuo, come non è vera libertà l'arbitrio: si dichiara antiliberale, proprio perché il liberalismo finisce col negare l' individuo i cui diritti pretende rivendicare: si dichiara, insomma, antiliberale non per negare o comunque menomare la libertà, ma proprio per potenziarla al massimo e giungere al vero liberalismo. — Al socialismo, il corporativismo dice che innegabile è l'esigenza di ricercare vera libertà e giustizia nella vita organica dello Stato e che si dichiara antisocialista soltanto perché lo Stato del socialismo non è il vero Stato, non coincide cioè con la Nazione organizzata e non può quindi raggiungere il fine di solidarietà per cui lo si vuole instaurare. Afferma, insomma, di essere antisocialista per poter concepire e realizzare davvero quello Stato, che il socialismo non può creare perché non è ancora assoluto socialismo. — Liberalismo e socialismo sono in tal maniera accettati entrambi e condotti alla loro intima chiarezza e coerenza: dall' individuo allo Stato e dallo Stato all' individuo, attraverso il processo di identificazione di legge e libertà, di unità dell'organismo e molteplicità delle persone che lo compongono. Alle due rivendicazioni opposte ed astratte dell' individuo e dello Stato, il corporativismo contrappone la concretezza dell' individuo, che liberamente riconosce nello Stato il proprio fine e la propria ragion d'essere, e la concretezza dello Stato, che ha valore spirituale solo in quanto vive nella mente e nella

volontà del cittadino. Identificazione ideale, che il pensiero pone nell'assoluto rigore dei termini e alla quale la vita politica, nel suo processo storico, deve cercare sempre più di adeguarsi ».

« Per tendere all' identificazione ideale ora prospettata, il corporativismo ha compreso che occorreva superare il dualismo di Stato e individuo, colmare l'abisso scavato tra i due termini, cercando un termine dialettico medio che consentisse il continuo e concreto circolo dall'uno all'altro estremo: una realtà concreta in cui Stato e individuo si incontrassero o, meglio, nascessero a vera vita spirituale: la corporazione. Tra lo Stato e l'individuo s' instaura così il gruppo, collettività parziale che più facilmente può aderire alla volontà del singolo e più facilmente può comporsi nell'unità del tutto. Ma ci sono due modi di intendere il significato del gruppo sociale; e il valore effettivo della corporazione, come gruppo intermedio tra Stato e individuo, deve essere ricercato nella precisa discriminazione dei due concetti. Se si considerano i gruppi sociali tutti su di uno stesso piano, a mezza via tra Stato e individuo, è chiaro che il problema è soltanto spostato e niente affatto risolto: i gruppi si troveranno di fronte allo Stato alla stessa guisa della molteplicità atomistica degli individui, e il rapporto dualistico che si vuol superare risorgerà negli stessi termini. Tra gruppo e gruppo permarrà lo stesso iato che tra individuo e individuo, e la composizione dei contrasti non potrà avvenire se non attraverso l'azione trascendente dello Stato. Perché questo non

avvenga e il processo dialettico si instauri davvero, è necessario concepire i gruppi, non più l'uno accanto all'altro, bensì l'uno nell'altro; gerarchicamente. Ogni gruppo cioè deve essere nel suo genere gruppo unico (attuale unità o statalità del sindacato), in rapporto di coordinazione e di subordinazione con gli altri, mai in rapporto di concorrenza o di lotta. Soltanto così si esclude la necessità di una unità superiore che dall'esterno faccia giustizia nei contrasti, e si afferma invece un'unità superiore che immanentisticamente esprima il rapporto di organizzazione dei gruppi inferiori: soltanto così si supera definitivamente il presupposto fondamentale dell'economia classica o individualistica. Nella catena dei gruppi implicantisi, lo Stato, di anello in anello, procede dal centro alla periferia e finisce col coincidere con tutta la Nazione: non più ente sopraordinato, o parte, o classe, o burocrazia, esso non impone una volontà o una legge da accettare passivamente, ma esprime la stessa volontà della Nazione nel suo organismo sistematico. Sorpassata la concezione materialistica della democrazia, che vedeva la volontà del popolo nella *maggioranza* di esso, il corporativismo riconosce nel dominio della maggioranza il solito dualismo che divide la Nazione in classe governante e classe governata, e afferma la necessità dello Stato totalitario, in cui tutti siano al loro posto e dal loro posto esprimano la loro volontà contribuendo al governo dell' intero sistema. E di anello in anello, l' individuo dalla periferia procede verso il centro, salendo nella gerarchia statale.

La sua libertà e iniziativa non si esaurisce più nella ristretta sfera dell'arbitrio privato, ma si esercita ed afferma in tutto l'organismo sociale. Fin dal gradino più basso che può occupare nel più periferico dei gruppi, egli, contribuendo a plasmare il suo gruppo, trasforma con la sua volontà — sia pure in misura infinitesimale — tutto il sistema; e, via via che il suo valore è riconosciuto, sale di gradino in gradino, allargando la sua sfera d'azione e improntando sempre più della sua personalità la vita della Nazione. Di fronte alla sua libertà, potenziata dall'organismo al quale è strettamente avvinto, non v'è limite alcuno. Tale l'essenza del corporativismo, di questo comunismo gerarchico che nega lo Stato livellatore e insieme l'individuo anarchico, che nega la gestione burocratica burocratizzando tutta la Nazione, ossia facendo di ogni cittadino un funzionario, e nega la gestione privata riconoscendo a ogni individuo un valore e una funzione di carattere pubblico. Le volontà si compongono in un'unica volontà, i fini in un unico fine, e tutta la vita sociale si razionalizza; il mondo economico, in particolare, può avviarsi a un'organizzazione unitaria e rendere possibile quell'*economia programmatica*, con la quale soltanto è dato superare la caoticità del liberalismo tradizionale. Razionalità ideale e perciò non mai, in effetti, raggiunta e interamente raggiungibile, ma luce che illumina il cammino e segna la direzione degli sforzi degli uomini di buona volontà, così nel campo della scienza come dell'azione politica. E scienza e politica debbono con-

vergere tutta la loro attenzione alla creazione di quegli istituti, di quei metodi, di quei rapporti, che possono far sempre più adeguare la realtà all' ideale ». Né quest' ideale può limitarsi al campo della Nazione, ché anzi « il processo del corporativismo, nell' implicazione progressiva delle corporazioni, non si arresta e non può arrestarsi, senza negare se stesso, ai confini della Nazione, ma dalla corporazione nazionale deve procedere alla corporazione internazionale, in cui le diverse Nazioni trovino la condizione del loro maggiore sviluppo economico e spirituale. Non livellatore degli individui, il corporativismo non può essere livellatore delle Nazioni, e come riconosce, nell'organismo nazionale, a ogni individuo il suo posto e il diritto e il dovere di affermare la sua libera personalità, così riconosce, nell'organismo internazionale, a ogni paese la sua peculiare funzione creatrice di nuova civiltà ».

Con tale concetto della corporazione si è cercato di determinare il concreto istituto politico in cui potesse adeguatamente esprimersi il processo dialettico di sintesi dell' individuo e dello Stato. Al programma sociale si è tentato di assicurare non solo il contributo di tutti i cittadini, ma anche la continua mobilità che consentisse il rinnovarsi delle iniziative individuali e l'estrinsecarsi di ogni impulso creativo di nuovi valori. Nell'autogoverno della corporazione, infine, si è voluto vedere

il principio fondamentale del nuovo regime, in quanto negazione perentoria di ogni residuo dello Stato trascendente e potenziamento della libertà individuale.

Ciò nonostante, nella concezione del corporativismo sopravviveva un atteggiamento dogmatico del quale ci si è potuto rendere conto soltanto allorché è stato messo in luce il mito della dialettica idealistica. Quella concezione, infatti, implica una fede storicistica, che si può giustificare soltanto in chi crede di conoscere l'*essere* del mondo al di là del suo perpetuo divenire, in chi crede, in altri termini, di aver raggiunto Dio.

Risolvere, dunque, il problema del regime politico, come del resto risolvere sul serio un qualsiasi problema che si voglia portare sul piano della verità e del bene assoluto, significa risolvere il problema di Dio e uscire dall'antinomia del pensiero. Il mito della dialettica — l'abbiamo già visto esaurientemente — è nel concepire l'antinomia come soluzione e non come problema: ma, una volta riportata la conclusione alla sua problematicità, il sistema del corporativismo deve spogliarsi della sua veste mitologica e rivelarsi nella sua più modesta realtà di tentativo. Un tentativo che non abbia la pretesa di aver vinto in modo definitivo il bisogno di trascorrere dall'uno all'altro estremo, perché l'uno e l'altro continuano tuttavia a imporsi alla nostra coscienza in modo alternativo, dandoci continuamente la coscienza di un contrasto non eliminato. Possiamo, è vero, persistere nel tentativo come nel grado più avanzato che finora ci sia dato di conseguire verso una sin-

tesi che ci sfugge, ma non abbiamo più la certezza della storia di domani, né abbiamo ragione di opporci a ulteriori modi di ricerca, per altre vie e su altri piani.

Trasportato sul terreno politico, il concetto della ricerca apre anche qui sconfinati orizzonti e fa giustizia di tutti i tentativi più laboriosi e sistematici che si siano mai escogitati come corollari delle varie metafisiche. Nulla si esclude *a priori* e nulla si ritiene pregiudicato dalle così dette leggi del processo storico che sembrano condizionarci in modo assoluto. E nella ricerca della sintesi non può evitarsi neppure l'ipotesi che sfugga al processo razionale dell'antinomia e che renda perciò irrilevante il tentativo della composizione dialettica.

Il che avverte, nel profondo della coscienza, ognuno di noi, quando indulge alla propria fantasia e si abbandona a una ricerca che trascende ogni sistema ed è insofferente dei limiti in cui è stato a volta a volta posto il problema. Allora la soluzione che sembra la più ragionevole è investita da un dubbio radicale e violento, e anche le conquiste che comunemente si ritengono indiscutibili e definitive riassumono la forma di quesiti cui si debba rispondere *ex novo*. Il concetto di individuo, ad esempio, in cui si è riconosciuta la radice della spiritualità comincia a perdere il significato ormai tradizionale e a esso si contrappongono quelli di massa o di collettività, di società o di Stato, e si comincia a pensare a un soggetto che trascenda la persona singola e di cui questa diventi strumento. Né il

pensiero si arresta all'alternativa dei due termini, ché anzi non si teme di esaltare a un certo punto il superiore diritto di alcuni individui soltanto o di *élites* di cui le masse, le collettività e lo Stato dovrebbero essere nutrimento. Soluzioni apparentemente logiche si uniscono a soluzioni apparentemente illogiche e addirittura ripugnanti, ma né le une né le altre possono essere giudicate con sentenze di ultima istanza. Finché la ragione non conclude, non può respingere da sé il presunto irrazionale, anche se la sensibilità culturale alla quale si è stati educati induce a ritrarsi da certe esperienze. La realtà ci dimostra ogni giorno l' imprevedibilità delle conseguenze e il capovolgersi improvviso delle situazioni che fanno scaturire i presunti valori dai presunti disvalori e viceversa: e, via via che il ritmo della storia si accelera, si accentua il bisogno della mobilità e della spregiudicatezza del pensiero.

In quanto alla libertà traducibile in un determinato regime politico, dobbiamo riconoscere che la determinazione del concetto e dei suoi limiti diventa sempre più problematica. Il credere di poterla definire e racchiudere in un'eterna conquista non può che convertirla in mito e negarla per troppo amore. A poco a poco tra le infinite vie della ricerca che si profilano dinanzi alla nostra fantasia non può non apparire perfino quella che rappresenta la più radicale e perentoria negazione dell' ideologia alla quale siamo stati educati. E dobbiamo guardarla con serenità. Con la serenità di chi ha raggiunto una più profonda libertà interiore e non ha più

paraocchi; di chi scruta il positivo e il negativo, il logico e l'assurdo, il fatto o il problema della realtà nell' infinita ricchezza dei suoi termini. Soltanto con questa coscienza antinomica del problema si riesce a comprendere quanto sia angusta la fede di chi si appaga della libertà del liberalismo.

CARATTERI DELLA VITA CONTEMPORANEA

Nell' indagine finora compiuta per la determinazione di un concetto della vita come ricerca, il nostro tentativo può essere apparso come espressione di un peculiare stato psicologico di un individuo in un momento della sua vita, sia pure nel momento centrale e più significativo. E tale certamente esso è, né ad altro, in fondo, vuole aspirare. Tuttavia, in tanto l'autore ha avuto il bisogno di esprimerlo, in quanto gli sembra che in esso siano posti a fuoco alcuni caratteri fondamentali della vita di oggi e alcune esigenze che in varie modo e con diversa intensità vanno imponendosi alla coscienza di tutti. Vero è che se noi ci guardiamo intorno, al di qua e al di là delle Alpi, vediamo rifiorire e moltiplicarsi i più strani dogmatismi e soprattutto ci accorgiamo della facilità con cui le coscienze più irrequiete si abbandonano a questo o a quel mito e vi si adagiano soddisfatti. Anzi, se abbiamo cura di analizzare un po' a fondo il comportamento e gli atteggiamenti spirituali degli stessi uomini di maggiore spirito critico e di più grande spregiudicatezza, dobbiamo riconoscere che, al di là degli aspetti rivoluzionarî del loro pensiero e della loro azione, finiscono per affermarsi alcuni e anche molti miti, più o meno ingenui, che coloriscono più o meno intensamente la loro perso-

nalità. Ma forse è appunto questo moltiplicarsi dei miti la prova del loro decadere e dissolversi. Quando nella coscienza s'impongono a volta a volta diverse e contraddittorie forme dogmatiche, esse riescono, sì, a determinare atteggiamenti mentali e pratici, ma si smussano e logorano a vicenda, attenuando la fede e alimentando gradatamente uno stato d'animo tra l'ipercriticismo e l'indifferentismo. E, se non ci lasciamo ingannare dalle apparenze, finiamo col riconoscere che ai miti si lascia libero il campo per mancanza di fede e anche per mancanza di paura, ma che le manifestazioni più significative della vita di oggi sono quelle polemiche e antidogmatiche. Esse, naturalmente, si traducono con molta facilità negli atteggiamenti proprî di una concezione scettica e negativa, e in questo senso dànno quella nota di tristezza e di malinconia che leggiamo troppo spesso sui volti di coloro in cui ci imbattiamo o nelle opere di arte e di letteratura che caratterizzano la nostra epoca; ma si esprimono pure in senso attivo e fiducioso, come ansia verso forme di vita sempre nuove e più decisamente e sinceramente tese verso la verità e il bene. Nell'uno e nell'altro caso riconosciamo il senso sempre più esplicito dell'antinomia, della contraddizione e della ricerca.

L'espressione più caratteristica di quest'atteggiamento spirituale è dato dalla cultura. L'idealismo ha posto il problema del rapporto tra cultura e filosofia nel senso di

escludere un vero e proprio dualismo e anzi di distinguere la cultura dalla erudizione, in quanto la prima supera l'astratta molteplicità della seconda e acquista unità diventando cultura filosofica o addirittura filosofia. Si risolve in tal modo il problema dell'unificazione del sapere e si traduce in termini di consapevolezza la presunta unità e processualità del mondo della storia. Ma contro questa interpretazione filosofica, fondata sul concetto di dialettica come sintesi totale in atto, e contro i conseguenti tentativi di realizzare una cultura con esplicita coscienza speculativa, si pone, insofferente di limiti e di sistematicità, la enorme maggioranza delle esperienze degli uomini colti, ricchi soltanto di curiosità, di sensibilità e di gusto. La cultura, allora, diventa smania di conoscere, di percorrere tutte le vie e di dominare il mondo esaurendo quantitativamente l' infinita varietà dei suoi aspetti In essa è ancora l'esigenza di un conoscere comprensivo e generale contro la specializzazione dell'erudito, ma la via per giungere alla mèta non è diversa da quella di un erudito che moltiplichi indefinitamente il numero delle specializzazioni senza la luce di un principio unificatore. Non che l'uomo di cultura non avverta il bisogno del sistema, ossia di una conoscenza superiore in cui comporre i risultati delle sue tante esperienze, ma anche questo bisogno cerca di soddisfare come tutti gli altri e cioè cercando dappertutto, nelle filosofie altrui, il principio di orientamento che gli manca e che non riesce a trovare. Ormai l'abitudine di leggere in tanti libri e nelle anime che in essi si rivelano non gli dà più

la possibilità di fermarsi a questo o a quel sistema e di sentirvisi propriamente a suo agio. La sua mente è troppo raffinata perché non avverta il lato dogmatico di ogni dottrina e la sua sete di sapere è troppo grande perché possa estinguersi con una sola bevanda. E se anch'egli, certamente, finisce col formarsi una qualche concezione del mondo e perciò una qualche filosofia, questa ha poi l'elasticità di un'opinione a contorni non ben definiti e continuamente suscettibile di modificazioni anche radicali e contraddittorie. Il suo abito mentale non è quello di chi si arresta in una posizione e la difende con la coscienza di aver conquistato un valore definitivo, ma invece quello di chi è insofferente di ogni conosciuto e vuol vivere sempre in un mondo non ancora sperimentato. E passa di libro in libro, e si affaccia alla porta delle più diverse scienze, sempre sospinto verso l' inusitato e sempre ansioso di trovare chi sappia dirgli una parola nuova. E segue, in fondo, il metodo dell'empirista sollevato al mondo più comprensivo di una natura in cui trovi posto l'uomo con tutte le sue manifestazioni, di là dai limiti angusti di una scienza da laboratorio. I fatti sono anche qui l'oggetto della indagine e si ha cura di andarli a cercare là dove sono meglio e più abbondantemente raccolti: nei libri, in cui si concentrano le esperienze degli uomini; nelle biblioteche, in cui i libri e le esperienze si giustappongono; nei cataloghi e nelle bibliografie, in cui si ritrova quel filo estrinseco che consente di passare da libro a libro, da esperienza a esperienza; nei dizionarî e nelle enciclopedie, in cui il filo estrinseco è dato dalle parole

e dagli argomenti. Non più *summa*, dove tutto lo scibile è condensato e illuminato alla luce di un pensiero filosofico che lo trasforma in sistema, ma *enciclopedia*, in cui le nozioni si succedono in un meccanico ordine alfabetico e sono legate tra loro soltanto da una complessa trama di rinvii espliciti e impliciti, che diventano le infinite vie attraverso cui l'uomo di cultura ricostruisce a volta a volta una qualche unità, collegando le esperienze in nuove esperienze. Così come fa, fuori del mondo dei libri, nella più grande enciclopedia della vita, nelle città e nelle campagne, tra i musei, le opere d'arte, e tutte le altre infinite manifestazioni della natura e dell'uomo, per le quali ha sempre occhi e anima aperti.

Risultato di tutte queste esperienze è l'acuirsi della sensibilità e il raffinarsi del gusto: un raffinarsi che, analizzato nel suo significato più profondo, si traduce nella capacità di comprendere i limiti e di accorgersi del dogmatismo fin nei più minuscoli residui e nelle sfumature più evanescenti Banalità e grossolanità sono espressioni di atteggiamenti inconsapevoli dei propri limiti e l'uomo di cultura ne rappresenta la vera antitesi: il suo passo è leggero e accorto, il suo sguardo, dall'alto, avverte ogni asperità e ogni lacuna.

Nessuna meraviglia, quindi, che la cultura avvii per contrasto all'ipercritica, all' insofferenza per ogni conclusione troppo decisa ed esclusiva, e che l'uomo colto finisca, anzi, per trovarsi prima o poi in antitesi con ogni vita di azione e per indulgere a un certo contemplativismo tra lo scettico e il curioso. Caratteristiche del

suo esprimersi diventano l'ironia e l'umorismo, con cui reagisce alla inconsapevolezza e rudimentalità dell'azione altrui. Egli non ha bisogno di contrapporre azione a azione e fede a fede, perché la cultura è, in certo senso, al di là dell'una e dell'altra: si limita a sorriderne, compiacendosi in tal modo della sua superiorità e manifestando, non senza amarezza, il suo orgoglio. Il che ci spiega perché maestri dell'ironia siano gli ipercritici di tutti i tempi e perché essa caratterizzi la psicologia dei popoli più colti a cominciare da quello francese presso cui è oggi particolarmente accentuata. E ci spiega anche perché patria dell'*humour* sia l'Inghilterra, dove l'abito antidogmatico e spregiudicato proprio dell'empirismo urta continuamente contro un esasperato culto delle tradizioni e il conseguente atteggiamento di decisa intransigenza.

L'approfondirsi e il diffondersi della cultura hanno condotto a poco a poco a una crisi sempre più evidente della filosofia e della scienza.

La filosofia, che, per essere conoscenza dell'assoluto, ha bisogno di chiudersi nel sistema, arrestando in modo necessario, anche se più o meno radicale, il processo sperimentale del pensiero in una conclusione di pretesa definitività, viene a trovarsi, naturalmente, in contrasto con l'esigenza più empiristica ma più spregiudicata della cultura. Quanto più metafisica e perciò quanto più rispondente alla sua natura è la filosofia, tanto più è costretta

a spogliarsi della ricchezza dei motivi del mondo culturale per chiudersi nel tecnicismo delle astratte categorie. E quando, a un certo punto, si cominciano ad avvertire i limiti e la sterilità del formalismo, si reagisce non soltanto contro ognuno dei particolari sistemi di cui si rivelano gli errori e le contraddizioni, ma anche contro la filosofia in genere e contro l'esigenza della sistematicità. Nella sua istanza prevalentemente empiristica, il mondo della cultura viene a trovarsi in una posizione sempre più antimetafisica e se anche non ha la capacità di dimostrare i limiti della pura speculazione — perché questo già implicherebbe un atteggiamento speculativo e non semplicemente culturale — ne ha sempre maggior disgusto e insofferenza. E il filosofo d'altra parte, che è anche lui uomo di cultura, non può non avvertire questa reazione e non essere preso dai suoi motivi e non sentire a un tratto il bisogno di aprire le finestre e guardare, anche lui, fino ai più lontani orizzonti, senza tante preoccupazioni sistematiche e fuori dai binarî rigidi e lisci del processo logico. Allora la filosofia si trasforma e non vuole essere più *pura:* vuole mondanizzarsi e scendere nella realtà dell'empiria, identificandosi con la storia o con la scienza. Con la prima identificazione cerca di rendere concreto l'universale facendolo vivere in tutta la molteplicità del particolare; con la seconda si sforza di eliminare il dualismo delle forme del sapere e di tirar giù la filosofia dal sopramondo. Se non che anche per tali vie, nonostante l'attività svolta come storico o scienziato, il filosofo resta con delle esigenze sistematiche, che con-

tinuamente riaffiorano e fanno sentire il peso della loro astrattezza. E finisce col reagire anche contro di esse conducendo all'esasperazione le tendenze anti-intellettualistiche e indulgendo alle varie espressioni dell'irrazionalismo. La stessa veste estrinseca delle opere speculative muta di carattere e l'interesse maggiore si volge a quei libri asistematici in cui la riflessione filosofica si stempera nelle più generiche forme culturali e si arricchisce di motivi sentimentali e artistici, di osservazioni e divagazioni incidentali, di riferimenti diretti alla vita del giorno, sì che i limiti tra filosofia e non filosofia tendono a svanire e con essi i criterî per una rigorosa classificazione delle diverse opere. La filosofia, in altri termini, scende dalla cattedra per mescolarsi con la vita, e certamente arricchendo questa di tante sue esigenze specifiche, ma anche disperdendosi e negandosi nella sua forma tecnica e nella sua organica peculiarità. Il *sistema* si sbriciola nelle *considerazioni*, la riflessione nelle riflessioni, l'unità nell'indefinito e il possesso della verità nel vago senso del mistero.

Non meno profonda è la crisi della scienza. Anche qui l'esigenza propriamente culturale investe ormai il vecchio specialismo e dappertutto si cerca di sconfinare per prendere atto di quel che si fa negli altri campi e per trovare nuovo alimento all'indagine. E si cominciano a vedere nessi finora insospettati e a sentire il bisogno di una ben altra unificazione del sapere. Il fisico diventa sempre più matematico e, d'altra parte, non resta sordo ai quesiti che è costretto a rivolgergli con urgenza sem-

pre maggiore il biologo, passato dalla morfologia alla embriologia, alla istologia, alla fisiologia, e indirettamente alla chimica e alla fisica. Dal canto suo la medicina, per i suoi necessari collegamenti con le altre scienze, va liberandosi rapidamente del suo atteggiamento dogmatico e nell'indagine della costituzione dell'individuo aspira a raggiungere un'unità sempre più lontana di fenomeni sempre più complessi e interferenti. I muri di divisione cadono uno dopo l'altro e gli orizzonti si allargano fino a far sentire al di là degli specifici problemi il problema del tutto soffocato dal processo di divisione del lavoro. E si vedono spuntare qua e là scienziati che lasciano il laboratorio e si cimentano, sia pure con molta ingenuità, con i problemi della filosofia, e tentano anche loro una certa *Weltanschauung* nella speranza di giungere prima e meglio del filosofo di professione. È l'implicita rivelazione della scienza come tendenza alla filosofia e l'inizio della eliminazione di quella barriera che aveva dato l'illusione di due modi di conoscere.

Lo stesso processo si verifica nelle scienze sociali. Il diritto difende disperatamente la propria autonomia attraverso un tecnicismo positivistico che raggiunge i limiti dell'assurdo, ma dalle porte della filosofia del diritto, della teoria generale del diritto, della sociologia e della politica entra violentemente o insensibilmente il bisogno di un rinnovamento sostanziale al di là di ogni formalismo. Né altrimenti avviene per il purismo economico, che per un verso si dimostra sempre più astratto e sterile, per un altro verso scende, molte volte senza avve-

dersene, a compromessi che sarebbero sembrati inverosimili fino a poco tempo addietro. Diritto ed economia sentono l'urgenza del problema politico che è nel profondo della loro realtà e, anche se tuttora si sforzano di respingerlo o per lo meno di lasciarlo al margine, non possono non prenderne atto e trasformarsi in conformità delle nuove ideologie. E attraverso la politica e soprattutto attraverso la storia, in cui politica, diritto ed economia rivelano l'unità dei principî informatori, anche le scienze sociali avvertono l'acuirsi del problema filosofico e l' intima loro tendenza a una soluzione di carattere metafisico.

Ma appunto perché le scienze si liberano via via dai loro miti e aspirano attraverso il processo di unificazione e di collaborazione a un sapere di carattere universale esse non possono non accorgersi dell'enorme distanza che le divide dal vero conoscere. E la nota che comincia a diventare dominante se non addirittura angosciosa è quella di un generale relativismo, che, moltiplicando all' infinito le prospettive, ingigantisce il senso della problematicità e finisce col dare una sensazione di vertigine. La nozione del limite delle proprie indagini diventa penosa e gli slanci più arditi sono freddamente arrestati dal senso critico dell' infinità del compito che ci è dinanzi.

Il dramma della scienza che tende alla filosofia si attenua e si immiserisce nel buon senso positivistico dei

più. Non tutti hanno la forza di mantenersi al livello speculativo raggiunto e facilmente ci si adagia in quell'opportunismo del pensiero che va di solito sotto il nome di realismo.

E oggi si sente parlare dappertutto di realismo, di un grossolano realismo, in cui si cela il senso diffuso dell'ipercriticismo e dell'antidogmatismo. È un larvato scetticismo, con cui molto volentieri si rinunzia ad affrontare i problemi e ci si abbandona alle contingenze, così della politica come della scienza.

Nella scienza il realismo ha trovato l'etichetta del *misto*, con cui il più banale *eclettismo* fa giustizia sommaria di ogni teoria, tendenza o scuola, che possa impegnare un pensiero e una fede. Si avverte intuitivamente il residuo mitologico e si rinunzia al problema appagandosi di soluzioni generiche e anodine. Chiunque abbia dimestichezza con una particolare scienza può facilmente constatare questo dissolversi dei problemi per l'incapacità di concludere. Nel diritto penale, ad esempio, dopo decennî di lotta tra scuola classica e scuola positiva - tendente l'una a rivendicare il libero arbitrio e l'imputabilità morale del delinquente, l'altra a proclamare l'evidenza del determinismo universale e la responsabilità sociale — e dopo il tentativo di sintesi compiuto dall'idealismo con l'affermazione di una libertà che superasse l'arbitrio e il determinismo, il problema è passato nello sfondo; e in primo piano è invece apparso un formalismo tecnico giuridico sotto il quale può celarsi il più inconsistente dei compromessi. Nella coscienza

dell'antinomia di libertà e necessità, il nuovo giurista si dichiara incompetente e si limita alla sistemazione delle norme giuridiche; per quel tanto poi che è e deve essere anche sociologo e politico ed è costretto, ad esempio, a preparare una nuova codificazione, non trova di meglio che evitare ogni dogmatismo ammettendo un po' di responsabilità morale e un po' di necessità antropologica e ambientale, giustapponendo pene e misure di sicurezza senza preoccuparsi di altra conciliazione e sistematicità che non siano quelle meramente estrinseche. È una soluzione che vuol essere realistica, ma che in effetti dimostra soltanto la realtà dell'indecisione e soprattutto dell'assenza di ogni fede. Quel minimo di responsabilità morale che si vuol rispettare è spogliato di ogni significato e non ci si accorge o non ci si vuole accorgere che moralità e compromesso sono due termini che si escludono a vicenda per definizione. Le conseguenze scientifiche e pratiche sono in una scienza del diritto penale sempre più povera, inconcludente e sciatta, e in una prassi giurisprudenziale che oscilla tra gli equivoci del dualismo della legge e dell'opportunismo del senso comune.

Un altro esempio è dato dalla scienza dell'economia. Il vecchio problema dell'intervento statale si è ormai imposto in termini tali che la tradizionale soluzione liberistica non vale più a risolverlo. Cominciano ad accorgersene anche gli economisti più legati alla tradizione e si cerca di trovare il rimedio. Ma, anche in questo caso, la polemica tra liberisti e comunisti tende a dissolversi

in formule conciliative e comincia a trionfare il vago principio di una cosiddetta *economia mista* in cui si dovrebbero comporre, non si sa come, volontà privata e volontà pubblica, iniziativa del singolo e iniziativa statale, proprietà privata e comunità di beni, e, insomma, due sfere di azione rispondenti a due principî opposti e reciprocamente escludentisi. E anche in questo caso la soluzione è dichiarata realistica perché corrisponde all' intrecciarsi effettivo delle due esigenze in conflitto e non si limita aprioristicamente a un solo aspetto del problema. Se non che si trascura che la realtà è proprio il problema da risolvere, il disagio di una contraddizione da superarsi, e che la scienza si suicida limitandosi a prenderne atto e rinunciando alla ricerca di un principio sistematico più comprensivo.

Gli esempî potrebbero moltiplicarsi passando all'analisi della situazione in cui si trovano oggi le diverse scienze, e non soltanto quelle sociali. Ci limiteremo ad accennare ancora alla crisi degli studî di biologia, che dopo essersi alimentati della teoria darviniana e averne seguito poi tutte le derivazioni e tutte le reazioni, sono giunti ormai alla coscienza critica della dogmaticità di ogni teoria evoluzionistica o antievoluzionistica, e, rinunziando più o meno consapevolmente al problema, si chiudono in questioni particolari e marginali, reputate le uniche concrete e suscettibili di soluzioni realistiche. In realtà, viceversa, quelle questioncelle vivono anch'esse sullo sfondo di vaghe concezioni sistematiche, di cui non ci si rende più conto e in cui sopravvivono, in ultima

analisi, i residui dogmatici della teoria darviniana e delle altre fiorite sullo stesso piano.

Il realismo che si vuol difendere, in sostanza, non è che un atteggiamento di rinunzia e di scetticismo, un fuggire dalle posizioni dogmatiche raccorciando la vista fino a ciò che si può toccar con mano, con l' illusione di toccare davvero il concreto. È un nuovo positivismo spicciolo che cade a sua volta in un dogmatismo spicciolo e propriamente in quello dell' immediata contingenza. La quale a poco a poco trascina il pensiero verso la dissoluzione e fa trovare, come unica realtà concreta, una molteplicità caotica in cui si spegne l'opera dello scienziato.

Le stesse esigenze di rinnovamento e di trasformazione che abbiamo analizzato per la filosofia e per la scienza possiamo ritrovare nel campo dell'attività artistica. Proprio nell'arte, anzi, l'atteggiamento della ricerca raggiunge le forme più tormentate e paradossali. Qui l'uomo si sente più liberamente creatore e si slancia in tutte le direzioni compiendo i tentativi più disparati e arditi. Qui si passa dal massimo del razionalismo al massimo dell' irrazionalismo, si cerca il bello nel vero o nel falso, e non si teme di andarlo a scovare attraverso il brutto e l'orrendo. La lotta contro il dogmatismo è implacabile e giunge sino alla raffinatezza di ripetere le forme più dogmatiche e accademiche. Tutti i

canoni estetici sono rinnegati e tutte le regole tecniche sono disprezzate e violentate. Dall'impressionismo si passa al futurismo e si abbandona il futurismo solo quando si comincia ad aver terrore del suo accademismo. Gli atteggiamenti polemici si moltiplicano al punto da dissolvere la stessa polemica e da far divenire insofferenti di ogni *ismo*. Ma intanto gli *ismi* si impongono alle coscienze sbattendole a destra e a sinistra e mescolandosi nei modi più strani. Il verismo e lo psicologismo si uniscono alla convinzione di un'arte come intuizione e l'artista si sforza cerebralmente di cogliere in se stesso, nella sua assoluta immediatezza, quello che sente e vede. Ne viene di conseguenza la formazione di una coscienza torbida in cui interferiscono le più antitetiche preoccupazioni, e l'indeterminatezza del risultato si traduce nella così detta opera d'arte, che quasi sempre è soltanto documento impressionante di un radicale disorientamento. E a un certo punto l'esasperazione è tale che il disorientamento stesso si vuol proporre come realtà artistica e si giuoca un po' sul serio e un po' per buffoneria con il grottesco e l'incomprensibile.

Quando si vuol uscire dal disorientamento si corre dietro a un qualche principio ricostruttivo che possa dare l'illusione del mezzo per superare la crisi. E sorge, per esempio, il mito del dinamismo, per cui si tenta di sottrarre la pittura e la scultura alla loro staticità e di scoprire una tecnica che possa far corrispondere l'opera d'arte al carattere processuale della spiritualità di chi la esperimenta. Dinamismo che si esprime nelle

forme più diverse e artificiose, senza riuscire a rendere che in minima parte, e alle volte in senso contrario, l'effetto che si propone. È una esigenza artistica che deriva da una riflessione psicologica, come si può notare specialmente in quell'altro tentativo, derivante dalla teoria dell'associazionismo, della contemporaneità delle visioni raggiunte con il processo della sovrapposizione delle immagini (in pittura e oggi soprattutto in fotografia). Un altro mito, invece, si rincorre allorché si tenta di liberarsi da ogni preoccupazione contenutistica o sollevando sul piano dell'arte il futile e l'inconsistente o respingendo addirittura tutto ciò che possa definirsi concettualmente e aspirando alla pura forma — o al ritmo o al colore o alla musicalità. Altre volte, al contrario, si reagisce contro la presunta divina inutilità dell'arte e si pone in primo piano il problema del contenuto o della missione politica, sociale, morale e perfino utilitaria dell'artista. Allora si tenta di approfondire il rapporto tra arte e vita, distogliendo l'arte dalla sua astratta categoricità con la persuasione di umanizzarla e di storicizzarla. Sono tentativi che si compiono soprattutto nel campo della letteratura e del teatro, ma che non mancano di estendersi anche alle altre arti. Anzi questa preoccupazione è divenuta ormai dominante nell'architettura, dove i termini di razionalismo e di funzionalismo sono diventati d'uso corrente. Che cosa poi possano significare davvero tali espressioni non sarebbe facile dire. La *ragione* o la *funzione* diventerebbe, in effetti, un problema insoluto e al suo posto si ritroverebbero alcune

modeste *ragioni* o *funzioni*, quali possono essere le esigenze tecniche del cemento armato o quelle edonistiche del *confort*. Ma non si riflette che quando la ragione è condotta sul piano delle ragioni, l'unità è sacrificata nella molteplicità e con essa l'arte che si vorrebbe instaurare.

Contro l'astratto razionalismo l'astratto irrazionalismo. E allora l'arte si va a cercare nel tumulto di un disordine da cui si vuol fare scaturire un ordine nuovo. Nella poesia si rompono a poco a poco gli schemi del poema, della strofe, dell'uniformità dei versi, della rima, e si giunge all'arbitrio di una forma in cui non è più possibile distinguere poesia da prosa, quando addirittura non si precipita nel vortice delle parole in libertà. Nella pittura e nella scultura si cancellano i confini delle forme e si trascina tutto nell' indistinto, o al contrario si stilizzano rigidamente forme fantastiche e si segnano netti confini arbitrarî. Nella musica ci si spinge ai più raffinati virtuosismi della pura sinfonia o ci si acconcia nel *jazz* al sensualismo orgiastico, in cui domina il sassofono, e con esso l'arbitrio del suono incomposto, dell'urlo lacerante, della nota grottesca e inebriante per la voluta discordanza. È la ribellione antidogmatica che assume forme violente e che vuole trionfare attraverso l'urto polemico. Alla simmetria segue la voluttà delle più stridenti asimmetrie, alla composta visione di prospetto quella degli scorci più arditi e impensati, alla distinzione di centro e periferia, principale e secondario, il gusto di far passare in primo piano il più minuscolo e trascu-

rabile dei particolari. Si avverte, infatti, intuitivamente la problematicità di tutti i valori e non si ha più ragione di ipostatizzare alcune cose e di giudicarne altre irrilevanti, di ritenere che soltanto alcune siano significative e capaci di rivelarci un valore spirituale. Una gamba, un fanale, una ruota, una pozzanghera, il dito di un uomo, l'orecchio di un cane, la punta di una scarpa, passano a volta a volta al centro di un quadro o di una fotografia, nello sforzo di esprimere un mondo che non si saprebbe raggiungere per altra via.

La tecnica più comprensiva e agile per esprimere l'esigenza di un'arte così spregiudicata e tormentata si è trovata nel cinematografo. In esso riescono a trovar posto l'arte della parola, del canto e della musica, i motivi pittorici e plastici — e oggi si è in procinto di superare gli ultimi ostacoli del colore e del rilievo stereoscopico —, i valori architettonici, le bellezze naturali. Ma in esso, soprattutto, è possibile realizzare non sterilmente l'esigenza del dinamismo più spinto e del raccostamento immediato e senza limiti di tutti i tempi e di tutti i luoghi. L'ansia della ricerca non è più fermata dai confini di un paese e può spingersi fino alle più lontane e inospitali terre, l'esperienza è allargata dalla casa del povero e del miserabile fino alle reggie più potenti, mezzi giganteschi sono messi a disposizione del regista, uscito per sempre dalla soffitta del poeta e del pittore. Ma la ricerca, poi, non si limita all'esperienza del mondo della storia, ché il cinematografo può mettere a disposizione dell'artista il più raffinato dei mezzi di trucco.

E attraverso il trucco il dinamismo può raggiungere i confini dell'assurdo e trascinare nel mondo dell'irreale e del sogno. Una via gigantesca è aperta all'irrazionalismo e i tentativi di percorrerla si vanno intensificando ogni giorno. Ad essi indulge volentieri lo spettatore che, dopo il ritmo più o meno regolare della vita quotidiana, ama abbandonarsi, sia pure per il breve spazio di un'ora, ad un'atmosfera tra la realtà e la fantasia in cui provare il senso di una libertà come arbitrio.

Che il cinematografo rappresenti davvero il mezzo di espressione della inquieta anima contemporanea, vale a dimostrarlo tra l'altro il bisogno che direttamente o indirettamente cominciano a provare le altre arti di seguirne il ritmo e la tecnica. In particolar modo significativi sono i tentativi che, anche per influsso della psicanalisi, si ripetono da qualche tempo nel campo del romanzo — soprattutto tedesco e americano — dove le possibilità della narrazione consentono più agevolmente i raccostamenti fantastici di luoghi e di tempi, di mondo reale e irreale. E i tentativi consistono nell'accentuare la velocità dei passaggi, nell'operare bruschi salti da situazione a situazione, ma soprattutto nel riprodurre la contemporaneità dei motivi e delle sensazioni che si intrecciano nella coscienza di ognuno di noi, nella realtà effettiva di ogni ora e di ogni momento. Questa continuità e contemporaneità, che è poi anche contemporaneità di veglia e di sogno, il romanziere sente il bisogno di esprimere sovrapponendo caleidoscopicamente immagini e concetti, sconvolgendo l'ordine tradizionale,

e rompendo perfino sintatticamente e grammaticalmente la logica del periodare.

*
* *

Se dalla filosofia, dalla scienza e dall'arte passiamo alle altre manifestazioni della vita e alla vita stessa nel suo complesso, ritroviamo dappertutto lo stesso spirito ansioso di ricerca. Esso si rivela specialmente nel bisogno sempre maggiore della velocità e nel continuo stato d'animo della fretta. È il bisogno di chi si sazia rapidamente dell'esperienza compiuta e ne vuole compiere delle altre, nel maggior numero possibile e perciò nel minor tempo possibile. Si crede che attraverso la loro moltiplicazione si possa giungere a una soddisfazione maggiore della nostra sete di conoscere la verità e la felicità. E si diventa impazienti, nervosi, intolleranti della prolissità, della ripetizione e dell' indugio, incapaci di riposare davvero, facilissimi alla noia, indifferenti a tutto ciò che è comune, sempre sospinti verso il nuovo, il cambiamento, l' imprevisto, lo straordinario, fino a degenerare nell'attesa morbosa del catastrofico o dell'apocalittico.

Per placare nei limiti del possibile questo bisogno si raffina la tecnica moderna per la produzione degli strumenti atti ad accelerare le nostre esperienze. I mezzi di trasporto ci consentono di abbreviare le distanze e di conoscere con crescente facilità le varie parti del mondo, gli altri mezzi di comunicazione, dal telegrafo

al telefono alla radio e alla televisione, ci dànno immediata nozione di tutto ciò che avviene e di tutto ciò che gli altri tentano ogni giorno nella sempre rinnovata opera di ricerca. Il libro si moltiplica e dal libro si passa alla rivista, al giornale, all' illustrazione, a tutto ciò che può darci nel minimo tempo e con la massima efficacia la nozione dei risultati raggiunti.

Ne viene di conseguenza che la vita è vissuta più intensamente e che la durata del processo di formazione si abbrevia. Il bambino in pochi anni accumula una somma gigantesca di impressioni e di nozioni e il giovane a vent'anni è già maturo, quando non addirittura vecchio. Ha già tanto conosciuto che anche il vizio, ormai, non ha più tentazioni per lui.

Questo moto vertiginoso della vita moderna vale a rompere, naturalmente, i limiti e i dogmi degli istituti tradizionali. Intanto, l'allargarsi dell'esperienza a tutti i paesi della terra tende a dare un' impronta internazionale alla nostra mentalità e a far sentire il valore relativo di tutto ciò che è peculiare della vita e degli istituti di un dato paese. Anche qui la tecnica — e basta pensare al carattere internazionale del cinematografo — accentua il processo di unificazione e fa cadere i miti particolari. D'altra parte l'allargarsi degli orizzonti e l'abituarsi a un'esperienza cosmopolitica fa credere a poco a poco all'angustia di certi modi di convivenza di cui prima si era felici. Si sente il bisogno di rapporti sempre più vasti e complessi e non si trova più pienezza di vita nell'ambito del proprio paese e della propria fa-

miglia. E comincia la crisi dell' istituto familiare e dei valori che ne sono a fondamento. L'amore è spogliato anch'esso della sua veste mitologica e tende a oscillare tra la vampa della passione transitoria e la leggerezza del *flirt* e del divertimento. Nell'un caso e nell'altro trapassa di esperienza in esperienza, respingendo i legami troppo rigidi e duraturi. Il matrimonio è minato dal divorzio e dall'adulterio, le unioni extralegali si moltiplicano, la famiglia si esteriorizza e si frantuma nell'esasperato individualismo dei suoi membri. E anche la casa si trasforma e si socializza perdendo il suo carattere di intimità privata: è un punto d' incontro come tanti altri della più grande casa che è la città, e la svuotano a poco a poco di contenuto gli alberghi, le pensioni, i ristoranti, i caffè, i bar, i luoghi di divertimento, di trattenimento, di studio, di lavoro, in cui trascorrono la maggior parte della giornata l'uomo e la donna moderni. Anche la donna, che, con la crisi della famiglia, della casa, sente nascere la propria tormentosissima crisi. Vissuta per millenni nella casa e per la casa, nei limiti di una famiglia in cui si esauriva il suo compito, vede oggi diminuita e alterata la sua funzione né riesce a trovare qualcosa che riesca a integrarla o a sostituirla. Spinta dalla democrazia, dal socialismo e dal positivismo a rivendicare la sua parità di diritti con l'uomo, ha visto a poco a poco l' insufficienza del mito femminista ed è caduta nella sfiducia. Tra una famiglia in cui riesce sempre meno a trovar posto e una vita extrafamiliare che la società condanna tuttora come immorale, ella deve

rassegnarsi troppo spesso a inserirsi a mala pena in una vita di lavoro non domestico, tra l'intolleranza dell'uomo che la costringe a una situazione di minorità.

La crisi non si limita a queste manifestazioni, ma investe a poco a poco tutta la vita. Con la famiglia si incrinano anche i valori sociali che vi sono connessi, compreso quello della struttura economica del capitalismo. Nel centro familiare si costituisce il piccolo e il grande risparmio e attraverso il legame che unisce i membri della famiglia si potenziano le eredità e i capitali. Oggi la trasformazione dei costumi e soprattutto il senso dell'imprevisto e del transitorio che domina una vita di ricerca tendono a far trascurare il soldo e poi la lira per un domani che si ignora. Il risparmio tende a spostarsi, come tutto il resto, dal privato al pubblico, dal volontario all'obbligatorio, e il capitalismo abbandona le lente e sicure vie tradizionali per giuocare i colpi della speculazione e dell'alta finanza.

Anche quando usi, costumi, tradizioni restano a caratterizzare la vita, essi diventano superficiali e falsi. La stessa religione si esteriorizza nelle forme di un culto al quale si indulge indifferentemente anche dai non religiosi. I valori diventano tutti problematici e si passa con la più strana incoscienza dalle cose più grandi alle più piccole, dal dramma e dalla tragedia alla futilità dello scherzo.

Niente di strano, dunque, che in quest'atmosfera di instabilità acquistino d'improvviso forme gigantesche anche gli interessi più marginali e gli eventi più irrilevanti.

Si smarrisce il senso delle proporzioni e ci si lascia andare alla curiosità per ogni meteora che passa. Si acquista un certo senso scettico della vita e ci si adagia sempre di più in attività di secondo piano e non impegnative. Così si spiega, ad esempio, l'enorme interesse per lo sport. V'è, sì, un'esigenza profonda di liberazione fisica e quindi spirituale di una gioventù che vuole prendere pieno possesso dello strumento del corpo per avere maggior probabilità nella sua vita di ricerca; v' è il senso di gioia e anche di sensualità di una vita naturale e purificata dagli eccessi della vita urbana; v' è la reazione benefica alla mortificazione d'altri tempi e il bisogno di una superiore igiene: ma al di là di tutto questo v' è anche il desiderio dello spettatore che si appassiona allo sport come giuoco e dà vita all'accanimento agonistico, alle organizzazioni gigantesche, ai giornali, alla pubblicità, alle escandescenze del cosiddetto tifo. E nasce il fenomeno di un impegno incredibile, che fa disperare i benpensanti e fa condannare dai vecchi come traviati i giovani d'oggi, i quali, viceversa, sono soltanto dei disorientati: essi non hanno più una misura certa per giudicare e al tormento della ricerca debbono far seguire l'abbandono all'estrinseco e all' insignificante, al giuoco soprattutto, in tutte le forme concepibili, dallo sport alle parole incrociate. È quello stesso abbandono che spinge in genere verso le più varie forme edonistiche, da un *confort* sempre più raffinato a tutti i possibili tentativi di distrazione. Anzi, più che abbandono, è questa la più comune via di ricerca che l'uomo segue di fronte al problema della vita, dopo avere

scartate, per pigrizia o per scetticismo, tutte le altre. Se non che il fine dell' immediata soddisfazione o della distrazione non può tardare ad apparire illusorio e a far scaturire dallo stesso atteggiamento edonistico il senso della nausea, del vuoto, della disperata malinconia.

***

Una vita così inquieta e contraddittoria non può non accentuare il suo dramma nella ricerca di un regime politico. La sua espressione più spontanea e perciò sempre pronta a risorgere è certamente quella di un inconcludente anarcoidismo. Nella molteplicità indefinita degli atteggiamenti, delle idee, delle volontà, dei gusti, dei bisogni, dei desideri e delle insofferenze, non è possibile trovare un principio unificatore in cui gli individui convengano per organizzarsi disciplinatamente. Alla critica che investe tutti i miti e gli istituti non è possibile far seguire una ricostruzione con fondamenti stabili. E allora si assiste un po' dappertutto al progressivo logorio dei vecchi regimi e a uno stato di crisi politica che dà luogo ad abissi sempre più incolmabili. A un certo punto si ha netta la sensazione dell' impossibilità di procedere: le forze disgregatrici prendono il sopravvento e la macchina tecnicamente unitaria dell'organismo sociale minaccia di arrestarsi. I primi sintomi dell'arresto spaventano un po' tutti: si tratta, in effetti, di perdere i benefici di uno strumento di cui non si sa come fare a meno. La voluttà della rinunzia e del sovvertimento cede di fronte al bisogno di soddisfare abi-

tudini inveterate e si determina uno stato d'animo tendente all'attuazione di un ordine e di una disciplina.

Ma quale ordine? Una volta divisi da un pensiero avvolgentesi in antinomie sempre più numerose e più radicali, le *élites* dirigenti non sono più in grado di indicare una via e tanto meno di assumere il comando con l'energia necessaria. Per tornare all'unità occorre una fede, un mito secondo il quale convogliare uomini e cose: e allora si fanno avanti coloro in cui è rimasta una ideologia abbastanza salda e una volontà abbastanza decisa per imporsi al disorientamento generale e dettare una legge alla quale tutti si pieghino. È l'ora dei regimi saldi, ai quali dapprima si tenta di reagire, mossi dall' ipercriticismo dilagante, ma ai quali poi si finisce con l'aderire sia pure di mala voglia, o per la suggestione di una fede che risorge, o per la coscienza dell' incapacità di suggerire e di instaurare un ordine diverso e migliore. Ma, intanto, è chiaro che questi regimi nascono sul fondamento di ideologie sulle quali si è esercitata la critica dialettica degli uomini cólti: sui miti del socialismo, del comunismo, del nazionalismo, dell' imperialismo, della potenza, e simili, che non riescono più a soddisfare nella elementarità delle loro linee gli spiriti raffinati dall'esperienza dello storicismo. E allora gli intellettuali cominciano a sentirsi a disagio e a ritirarsi gradualmente dalla direzione della cosa pubblica, con una vaga nostalgia verso un liberalismo che non si saprebbe come far rivivere al di fuori di quegli istituti che ne hanno procurato il fallimento. Comincia la così detta crisi degli intellettuali che si sen-

tono sempre più staccati dalla vita e incapaci di influire con le loro forze a modificare sostanzialmente la situazione: intellettuali guardati con diffidenza da chi ha una mèta da raggiungere e mal tollera che la via gli venga ostacolata dalla infinita serie dei *ma* di un pensiero tormentato e tormentante; intellettuali che si sentono sempre più soli di fronte a regimi di masse nei quali l'esasperata differenziazione culturale degli individui non può trovare alimento e l' ipercritica deve cedere il posto alla fede massiccia e anche a un' inevitabile dose di retorica; intellettuali, infine, che si inacidiscono e si consumano nel mormorìo e nella recriminazione, perché non hanno ancora la forza di riconoscere il limite della loro situazione.

***

Con la coscienza sempre più viva di una crisi che si moltiplica in un' infinita varietà di aspetti e che non trova ormai limiti dinanzi alle frontiere di nessun paese, l'attenzione di tutti si volge ai giovani che debbono accettare una sì grave eredità. E si scruta con ansia nella loro anima per intravedere qualche nuovo germe o qualche segno che annunci il domani. Ma, in verità, non è facile determinare una qualsiasi direzione. Vi son quelli che facilmente si adagiano nelle varie ideologie e son comunisti o anticomunisti, nazionalisti o internazionalisti, cattolici o positivisti o idealisti: essi seguono le orme dei loro padri e vivono nella relativa quiete di chi crede di aver trovato. Vi sono altri, più inquieti e spregiudicati, presi

dallo scetticismo a vent'anni, che ripiegano sulle posizioni così dette realistiche di un immediato edonismo e vanno in cerca soltanto di giuoco, di denaro, di potere. Sono gli arrivisti della scienza, dell'economia e della politica, sempre pronti ad afferrare l'afferrabile, senza scrupoli e senza ideali, le cui aspirazioni vanno dal grosso colpo dell'avventura ai modesti limiti di una qualsiasi sistemazione che garantisca la comoda vita di ogni mese.

Ma vi sono anche giovani con grande esperienza critica, maturi senza essere scettici, aperti a tutte le forme della vita di oggi, pronti a ogni esperienza, ma sempre con il dominio di se stessi e con una serietà fondamentale che non si smentisce neppure a contatto col vizio. Ottimi studenti, funzionarî o professionisti, ottimi cittadini e soldati, essi non esauriscono tuttavia la loro vita nell'adempimento del dovere comune. V'è in loro un bisogno insoddisfatto che li fa diventare pensosi e anche un po' reticenti, più pronti ad ascoltare che a parlare, alieni dallo scrivere anche se ricchi di cultura e di idee, cordiali e socievoli, anche se intimamente raccolti e chiusi. La loro vita trascorre ancora al margine del mondo di oggi, né si sa quando e come la loro situazione muterà. Vorremmo affrettarne la fioritura, ma non sappiamo con quali mezzi e con quale diritto. Essi sono il domani e ne rappresentano la profonda problematicità.

Questo libro è dedicato a loro e da loro attende risposta.

INDICE

Finito di stampare
il 4 Maggio 1948
nello Stab. Tipografico già G. Civelli
Via Faenza n 71
Firenze